

العدد الثالث والعشرون
السنة السابعة ١٩٧٣
١١ شوال ١٣٩٣
٥ نوفمبر ١٩٧٣
٥ تشرين الثاني ١٩٧٣



General Organization of the Movement
التحولات الحياتية (COA)
في الأدوار التي يقوم بها رجال القلم
بقلم : أندريه سيشينسكي
ترجمة : أحمد خاكي

♦ الحقيقة

بقلم : فونفيليو تريجو رزنديز
ترجمة : الدكتور محمد فتحي الشنيطي

♦ ايششتين وايقور

بقلم : يوريس كوسنتوف
ترجمة : علي آدم

♦ الآثار العرقية

والارتباط بالماضي في العصر الحديث في
التصوير
والسيكولوجيا العرقية في مجال الأدب

الكهرون كما يراها كتابها

بقلم : بيير تشونجي
ترجمة : سلوى صلاح الدين



دبوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبة

د. محمود الشنيطي

عثمان نوبيه

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفني

عبد السلام الشريف

صَيَغُ التَّعْبِيرِ فِي

سيظل التعبير عن الحياة ، واسرارها ، مظهرا من مظاهر الابداع والتفوق .

وسَيُظَلُّ الذين يستطيعون هذا التعبير محتاجين الى قدر كبير من الموهبة الشخصية ، القدرة على الكشف والتحليل والاستنتاج ، وترك الأثر المطلوب في نفوس الذين يتلقون أنواع التعبير ، قراءة ، أو سماعا ، أو مشاهدة .

ذلك لأن الحياة ليست هي ما يراه الناس فوق السطح ، ولا هي قاصرة على ما فيها من أشكال والوان ، ولكنها أعمق من هذا كثيرا ، خاصة اذا عرفنا ان الإنسان نفسه جزء من هذه الحياة ، وأنه ليس مجرد جسم خلق من طين ، ولكنه جسم وعقل ووجدان ، يتفاعل مع الآخرين ، وينفعل بما يرى ويسمع ، ويشتبك حتى مع نفسه في بعض الحالات ، ليتكون من هذا الاشتباك مجموعة من العلاقات ، بسيطة أو مركبة ، تحدد سلوكه مع الآخرين ، وتحدد كذلك ردود أفعاله الآخرين عليه .

ويصبح التعبير عن كل ذلك عملا يعتمد على الموهبة أساسا ،

مواجهة أدوات العصر

وعلى ما تصبح عليه هذه الموهبة ، بعد أن تصقلها التجربة والدراسة والممارسة .

وإذا كانت أنواع التعبير كثيرة فإنها جميعا تتلاقى في ضرورة توفر الموهبة لدى أصحابها .

الذين يكتبون أدبا ، أو شعرا ، أو قصصا ، يحتاجون الى هذه الموهبة ، والا صدرت أعمالهم في قوالب لانستناغ .

والذين يرسمون ذلك في لوحات يحتاجون الى هذه الموهبة ، والا خلت لوحاتهم من روح الفن ، وهى أساس كل فن جيد ومؤثر .

والذين ينحتون ، والذين يشكلون أية مادة للتعبير ، كل هؤلاء يحتاجون الى الموهبة ، والا ضل اثر هذه التشكيلات في النفوس .

كذلك فان مؤلفى الموسيقى وواضعى الألحان ليس لهم من سبيل لتثبيت انتاجهم في أعماق النفس الا الموهبة .

كذلك رجال المسرح ، ورجال السينما ، وأصحاب أى فن يمكن ان يدخل عند التصنيف في صيغ التعبير .

ومهما اختلفت المذاهب والآراء والنظريات فان صيغ التعبير ستستمر معتمدة على الموهبة الشخصية لتحدث ما يستهدفه أصحابها من تأثير ، بل لتصل المضامين التي تحويها الاشكال الى الذين يتلقونها .

هذه حقيقة ، لست اظن ان احدا يمارى فيها .

والحقيقة الثانية ان هذه الموهبة ميزة شخصية ، ينفرد بها أصحابها ، وليس هناك تفسير علمى مقنع ، حتى الآن ، لوجود هذه الموهبة عند فرد ، وعدم وجودها عند فرد آخر .

ليست هناك وسيلة لزرع الموهبة في الانسان مثلما تزرع القلوب الصحيحة في الاجسام المرضى ، وليست هناك وسيلة لنقل الموهبة من واحد لآخر كما تنقل العيون او الاطراف او الدم على سبيل المثال .

ليس هناك من يعرف أين توجد ، ولم يستطع العلم بعد ان يكشف لنا عن مصدرها في كيان الانسان .

هى منحة موجودة ، وعلينا ان نسلم بأنها موجودة ، لأنها تعبر عن نفسها بما يصدر عن صاحبها من أعمال .

ومع هذا فقد حدثت في الدنيا أشياء بدأت تؤثر بالفعل على صيغ التعبير المختلفة .

لقد كان من اهم انجازات العلم الحديث انه قد اسفر عن ادوات عصرية لنقل صيغ التعبير من مكان الى مكان .

الراديو ، مثلا ، صار ينقل أعمالا فنية مركبة .

والتلفزيون ، كذلك ، أخذ يفن في تقديم أعمال فنية بالصوت والصورة ، لها تأثيرها في نفوس الناس .

بل ان الموسيقى خضعت للأجهزة الالكترونية في النقل والتفخيم .

حتى اللوحات الزيتية او المائية ، بكل تفصيلاتها وتعقدها ، قد خضعت لأجهزة علمية تصورها ، وتتحكم فيما لها من مقاييس ، لتصدر منها آلاف النسخ ، حاملة بصمات الفنان ، لكنها تحمل كذلك بصمات العلم الذي وفر لها هذه القدرة على الانتقال .

كل ذلك أدى الى ادخال عناصر جديدة ، لايحوز لنا ان نهملها ،
أو أن نفرض الطرف عنها .

لقد كان من أثر تطور هذه الأدوات ان نشأت صيغ جديدة
للتعبير .

ولناخذ مثلا التلفزيون ومايقدمه من صيغ تعبيرية لانستطيع أن
نجردها من تأثيرها على الملايين من مشاهديه .

والتلفزيون لايعتمد على النص وحده .

كذلك لايعتمد على الصوت وحده ، ولا على الصورة وحدها .

لكن التلفزيون يعتمد على هذا المزيج المتكامل من عناصر التعبير ،
ولكى تؤدي هذه العناصر وظيفتها فان واحدا منها لايستطيع أن
يستقل أو يتفرد ، لكنه محتاج الى أن يلائم بين نفسه وبين العناصر
الأخرى .

لابد للكلمة من أن تراعى تأثير نطقها على المستمعين ، ولا بد للكلمة
واللنطق معا من أن يراعى تأثير تصويرها على المشاهدين . فاذا أضيف
عنصر المؤثرات الموسيقية فتلك ضرورة أخرى من ضرورات الملامة .
ثم ان فن الإخراج نفسه يؤثر على كل هذه العناصر مجتمعة . المخرج
في التلفزيون قد يرى تقديم النتائج على المقدمات ، وقد يفرجه ان
يكتفى ببعض الإيماءات ، مستغنيا بذلك عن التفسير . وقد يكون
أسلوب الإيماء أقوى في بعض المواقف من التصريح الفصيح .

اذن تصبح هناك ضرورة لقيام نوع جديد من الادب ، وهو نوع
يلائم بين نفسه وبين عناصر التعبير الأخرى .

وقد لايستطيع اديب التلفزيون ان يعمل وحده ، لكنه يجد
نفسه مضطرا لان يضع نفسه تحت تصرف جماعة متكاملة ، من حدد
من فنانيين آخرين ، يربط أدبه بوسائل تعبيرهم ، ويلتزم بما قد يرفضه
لو أنه جالس وحده ، مكتفيا فيما يكتبه بدلالات الكلمات .

ومايقال عن التلفزيون يمكن أن يقال عن الراديو ، بل يمكن كذلك
أن يقال عن أدوات التسجيل الموسيقى الحديثة والمتطورة ، وعلى
أجهزة تصوير اللوحات الفنية .

ان صاحب التعبير عن هذه الفنون يتحول ، في ظل هذه

الأدوات ، الى واحد في فريق متكامل ، لايجوز له ان يعزف وحده ،
والا خرج عزفه نشازا تمجه الاسماع .

معنى هذا ان تطور أدوات العصر قد اثر على طبيعة صيغ
التعبير التي تستعين بها ، وأخضعها لنظم جديدة ، وتقاليذ انتاج
جديدة ، وعرف في التآلف بين مختلف العناصر جديد .

وكدنا نجد انفسنا امام فريق من الحرفيين ، لهم بالقطع صلة
قوية بالموهبة المبدعة ، فهم ملتزمون بما تفرضه أدوات العصر من
اوضاع .

ان السينما مثلا تتطلب العمل الجماعى ، ولكل فيلم روائى
يجب أن يتكون فريق من اصحاب القدرات الإبداعية ، لكنهم جميعا
يجب أن يخضعوا لانتاجهم لما لأدوات العصر من طبيعة متميزة تحكمها
ظروفها .

كذلك فان الصحافة - وهى مثال آخر هام - تحتاج الى فريق
من اصحاب القدرات ، لكن هذه القدرات يجب أن تنتظم بدورها في
اطار ما تحتاج اليه الجريدة من توازن بين موادها ، لتخرج الجريدة
آخر الأمر ملبية لكل الرغبات ، محققة لكل ما يحتاج اليه قراؤها .

والسؤال المهم هو : هل يستطيع واحد من اصحاب الماهب
التميزة أن يستغنى عن أدوات العصر ؟

ان الذى لاشك فيه أن هذه الأدوات تزداد انتشارا بين الجماهير
ويزداد اثرها عمقا في النفوس ، وتصبح للأعمال التى تعرضها جماهيرية
طاغية .

وما من كاتب أو فنان الا وهو يسمى الى جماهيره . وما من
كاتب أو فنان الا وهو يتمنى أن تروج أعماله عن طريق هذه الأدوات،
وأن يصبح لها رنين في كل الأذان ، ويريق في كل الأنظار .

وامام هذا التحدى ، بين ماقد يريده الكاتب أو الفنان ، من أن
يصور انتاجه في الصيغة التى يحبها ، وبين ماقد يتعرض له من اغراء
الشهرة وذبوع الصيت .

وامام هذا التحدى يجد الكاتب أو الفنان أن عليه أن ينزل من
عليائه ، ليخضع ولو جزئيا لمقتضيات هذه الأدوات .

عندئذ يتأثر نوع الانتاج ، ولو جزئيا ، بهذه الأدوات .

الكاتب ، مثلا ، يتصور أعماله مجسمة على شاشة التلفزيون ، ويكون لهذا اثره على نوع ما يصلده من أعمال .

ويجد الدارسون انفسهم امام انتاج جديد ، اقرب الى الحرفية ، كما يجدون انفسهم امام تآثر الانتاج الخالص بهذه الأدوات الجديدة ، ولو الى حد محدود .

لكن الدارسين يجدون انفسهم امام سؤال آخر :

هل معنى هذا ان أدوات العصر قد قضت على الصيغ الأصلية في التعبير ؟

والذي لاشك فيه ان العلم نفسه لم يستطع ان يقضى بما ينتجه من أدوات جديدة على ماهو موجود أصلا من أدوات .

السيارة مثلا لم تلغ الدراجة ، ولا الطائرة الفت السيارة ، بل ان كل هذه الانجازات لم تقض على وسائل النقل الاولى ، كالدواب .

وتبقى كل وسيلة قائمة بذاتها ، ويبقى لكل وسيلة وظيفتها ، ويبقى لكل وسيلة مريدوها ومجندوها .

وفي صيغ التعبير نشأت صيغ جديدة ، من تآثر أدوات العصر . وتأثرت صيغ قديمة بهذه الأدوات .

لكن تظل مع هذا صيغ التعبير الأصلية قائمة بلانها ، ويظل اصحابها قادرين على تجويدها ، وسيظل الاستمتاع بها عميقا في نفوس أعداد هائلة من مقديها .

بل انى لاتصور ان الصيغ الأصلية ، أو الصيغ التقليدية ، ستظل هي الصيغ الباقية ، التي لا تتأثر بتطورات أدوات العصر .

اليوم وصل العلم الى هذه الأدوات ، فكانت الصيغ الجديدة ، وكان التأثير .

لكننا لا ندري ماذا يحدث في غد . هل تنشأ أدوات أخرى أجد ، لتؤثر تأثيرات جديدة على صيغ التعبير ؟

بالقطع ، وامام ما نراه من وثبة العلم وتفوقه يوما بعد يوم ، لا بد لنا ان نتوقع أدوات أخرى جديدة يسفر عنها الغد ، ولا بد ان نتوقع ان يكون لهذه الأدوات اثرها على صيغ التعبير التي تقبل هذا التأثير .

أما الصيغ الأصلية فستظل كما هي ، على أصالتها ورسالتها ،
ولها ما لها من تأثير .

والذي اتوقعه أن تضطر أدوات العصر الى أن تبحث عن وسيلة
تفيد بها من هذه الصيغ دون أن تصبح هذه الصيغ خاضعة لهذه
الأدوات .

ذلك ان ما تنطوي عليه الصيغ الأصلية من قيمة سيكون له دائما
سحره عند الجماهير ، وستجد أدوات العصر نفسها مضطرة الى
الافادة من قيمتها ، محافظة على جماهيريتها في أقل القليل .
ولننظر ما يسفر عنه الفد .

عبد النعم الصاوي

التحولات الحديثة

في الأدوار
التي يقوم بها
رجال القلم

بقلم :
أندريه سيشينسكى
ترجمة :
أحمد خاكي

المقال في كلمات

لا شك ان رجال الفكر وخاصة رجال القلم منهم هم صفوة الناس في كل عصر ومصايح هداهم ، ومن ينكر فضلهم على العالم كمن ينكر ضوء الشمس في رابعة النهار . ولاريب انهم يتأثرون بالبيئة التي يحيطون فيها والعصر الذي يعيشون فيه ، وان كان أثرهم في البيئة والزمن اكبر من اثر هذين عليهم بكثير . وفي هذا المقال المتع يعالج الكاتب التحولات الهامة التي طرأت على الدور الاجتماعى الذى يقوم به رجال القلم ، مينا ان هذه التحولات في النصف الثانى من القرن العشرين ، عصر الثورة العلمية والتكنولوجية ، عصر التغيرات السريعة البعيدة المدى ، تتباين نباينا كبيرا عما كانت عليه في النصف الاول من هذا القرن ، بل ان هذا الدور بعد الحرب العالمية الثانية يختلف اختلافا بينا عما كان عليه قبل هذه الحرب ، حيث كان هذا الدور في واقعه لا يختلف كثيرا عما كان يقوم به رجال القلم في القرن التاسع عشر .

وترجع هذه التحولات الى مجموعة من تغيرات اجتماعية وثقافية لاتزال تعمل عملها اليوم على نطاق واسع . ان التنمية الاقتصادية وارتفاع مستويات المعيشة والخطوات الواسعة نحو التقدم في عالم التكنولوجيا وارتفاع متوسط مستوى التعليم والازدياد الهائل في القدرة على التحرك والاتصال - تلك الظواهر التي تميز بها عصر ما بعد الحرب العالمية

الثانية - أدت الى الإطاحة العاجلة بالأنماط الاجتماعية وبالنظم والقيم القديمة ، كما أدت الى أن أصبح التراث الثقافي القديم في مجالات كثيرة موضعاً للشك ، أو أنه أصبح غير ذي جدوى .

ومن العوامل التي أصبح لها أثر بعيد المدى ونتائج مزلت موضع الدراسة في الحياة الاجتماعية والثقافية أجهزة الاعلام ، وتشمل الصحافة بما فيها من جرائد ودوريات والراديو والخيالة والتلفاز . وقد نشأت تبعاً لذلك ثقافة جديدة تدعى ثقافة الجماهير ، تلك الثقافة التي تضم خليطاً من العناصر تتراوح قيمها وتباين أساليبها وتتفاوت مستوياتها الثقافية . وقد ذهب البعض الى أن ثقافة الوقت الحاضر ، وخاصة ثقافة الجماهير ، تمتاز باهتمامها المتزايد بالصورة على حساب الدور الذي تؤديه الكلمة . لذلك ازدادت أهمية مخرجي الافلام ومحترفي التصوير الفوتوغرافي ورسامي المسرح . ونجم عن اتساع أجهزة الاعلام وأهميتها ظاهرتان أساسيتان : فقد أدب الكتب مكانته بوصفه من منابع المعلومات وبوصفه منبعاً لتفسير الحقائق ، ومن جهة أخرى فإن أجهزة الاعلام في حاجة الى عديد من الكتاب المحترفين ، ولذلك نشأت فئة من رجال القلم ممن يكتبون ، ولكنهم ليسوا كتاباً بالعلم الذي تواضعت عليه التقاليد .

ومن المتغيرات البارزة التي طرأت على مركز أدباء القلم أنهم لم يظلوا هم دون غيرهم فرسان الخطبة في صياغة الأفكار الجديدة ، أو هم دون غيرهم القادة الروجيين ، بل وجنوا لهم شركاء آخرون من رجال الفكر من أصحاب المهن المختلفة ، وكانوا فيما مضى لا يكاد يشاركون في ذلك إلا قلة قليلة جداً من الفلاسفة وأصحاب المذاهب .

أن الدور الاجتماعي الذي يقوم به الكتاب - ومركزهم الاجتماعي تبعاً لذلك - يعاني في الوقت الحاضر تحولات تثير الاهتمام . وهذه التحولات لم تحسب لها حساب عند بحث اجتماعيات الأدب ، على الرغم من أن هذا الدور - أو قل هذه الأدوار بمعنى أدق - تتباين تبايناً ملحوظاً في كثير من الوجوه بين ما هي عليه الآن في النصف الثاني من القرن العشرين وما كانت عليه في النصف الأول من هذا القرن . فإذا نحن انتقينا تقسيماً أميناً آخر جرى عليه العرف قلنا أن الأدوار التي يؤديها الكتاب تختلف فيما بعد الحرب العالمية الثانية عنها فيما قبل هذه الحرب . وله تتطور بعد هذه التحولات ، ولكننا نشهد أعمالاً لها نتائج لن نتضح إلا في القرن المقبل . فإذا نحن قلنا المسألة على وجه آخر وجدنا أن الدور الذي قام به الكتاب قبل الحرب العالمية الثانية لم يكن يختلف كثيراً عن الدور الذي كانوا يقومون به في القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من ذلك فلا ينبغي أن نتجاهل بعض الاتجاهات الخاصة التي اتخذها بعض الكتاب البولنديين حتى قبل الحرب العالمية الثانية فيما لا مجال لتفصيله في هذا المقال . ولكن ليس لنا إلا أن نذكر أن هذه الاتجاهات

الخاصة كانت متعددة تأثرت بكثير من العوامل : منها ان التقاليد كانت قد قضت بان يكون للصغوة من اهل الأدب القدامى مقام اجتماعى مرموق ، وكان الكتاب يمثلون في بولندة « ضمير الأمة » في العصر الذى توزعت فيه بولندة بين القوى الكبرى الثلاث ، وكان من هذه العوامل ايضا التخلف الاقتصادى التكنولوجى الذى ابتليت به البلاد في القرن التاسع عشر وفي النصف الاول من القرن العشرين ، ثم كان منها ظروف جدت من حيث تطور أجهزة الاعلام والاتصال بالجمهير ، ومازالت هذه الظروف قائمة حتى اليوم .

لقد تشكلت الأدوار التى يقوم بها الكتاب ، واختلفت في خصائصها عما كانت عليه في القرن التاسع عشر نتيجة لمجموعة من تغيرات اجتماعية وثقافية ما زالت تعمل عملها اليوم على نطاق واسع . وقبل أن نمضى في حديثنا عن طبيعة هذا التحول الذى حاق بالدور الذى يقوم به الكتاب نريد أن نعرض في ايجاز الاتجاهات الأساسية التى كانت وراء هذه التغيرات ، وبخاصة تلك التى تتصل بما نحن بصدده من حديث .

بعض الاتجاهات

وراء التغيرات الاجتماعية والثقافية

يسمى العصر الذى نعيش فيه « عصر التغيرات السريعة » . ولعل من الناس من لا يتقبل هذه التسمية الا ببعض الشك ، لا لأن حدوث هذه التغيرات قيمتها موضع الشك ، بل لأن كثيرا من التغيرات قد حدثت فعلا خلال القرون القليلة الماضية ، في أوروبا على الأقل ! وكانت سريعة بعيدة المدى . وعلى الرغم من ذلك فان هذه التغيرات قد ازدادت سرعتها في النصف الثانى من القرن العشرين ، ثم ان العالم يسر الى الامام ، فلم يعد يؤمن كل الايمان بما كان يطوف أول القرن من اشباح تؤذن بانهيـار الحضارة الغربية ، فقد كاد الزمن يعفى على تلك الأفكار التى ذهب اليها شبنجلر وأيدها في بولندة ستانسلاس اجناسى وركويتز . في هذه الفترة بعثت أفكار جديدة وحركات جديدة ، وبعثت شعوب جديدة ، فراد الناس بكل ذلك شغفا بل زادهم شغفا أيضا أنها صاحبت قدرات نامية يستطيعون أن يتحكموا بها في حياتهم الاجتماعية ، حتى ولو راودهم الخوف من أن يفنى هذا العالم ، وحتى لو أدى بهم الخوف الى نتائج نفسية أخرى .

ان للتغيرات الأساسية اثرا في آفاق متعددة في الحياة الاجتماعية . ونستطيع اذا تتبعنا هذا الأثر بما ينطوى عليه من تجمعات وتداخلات ان نحدد العلة التى تدفع الحياة الى الامام بهذه الخطى الواسعة . وواحد من هذه الآفاق هو مجال التنمية الاقتصادية ، بما ضم في رحابه من الحذب على الإنتاج القومى ، ومن الموازنة بين الإنتاج والاستهلاك ، ومن رفع مستويات المعيشة . كذلك من هذه الآفاق درجة التقدم العظيم الذى بلغته التكنولوجيا ، وهذه كفيـلة بأن تفيـد من الظروف التى

يعيش فيها الإنسان في الوقت الحاضر ، ولا نقول ان هذه التحولات كانت كلها مما هو مرغوب فيه ، بل كان بعضها مما لا رغبة للناس فيه .

هذه الخطوات الواسعة نحو التقدم في عالم التكنولوجيا التي نلاحظها ، خاصة في عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية ، قائمة في معظمها على منجزات العلم والتوسع في البحث العلمي . وهذه جميعا تنمكس بدورها فيما اصطلاحنا عليه من تسميتها « بالثورة العلمية التكنولوجية » . وقد صيغ هذا المصطلح ليبر عن واحد من الاتجاهات التي تسيطر اليوم على البلاد المتقدمة التي سبقت في طريق التصنيع . وأدى ذلك الى ارتفاع هبة المشتغلين بالصناعة في أعين الناس ، والى تقدير النشاط الإنساني في المجتمع الصناعي ، وكذلك أدى الى ازدياد المشتغلين بالعلم وتكاثر أعدادهم .

وظاهرة أخرى تميز العقد الذي جاء في أعقاب الحرب العالمية الثانية ومازالت تزداد قوة حتى اليوم ، هي ارتفاع متوسط مستوى التعليم ، وكان ذلك اما لازمة واما نتيجة للحقيقتين اللتين أسلفنا الحديث عنهما ، أي للرغبة في التغير السريع للتقدم في مستقبل يبشر بالخير . وقد استطاعت البلاد المتقدمة أن تخطو خطوتين عظيمتين في سبيلها الى ثورة التربية . فقد خطت الخطوة الاولى حين نشرت التعليم الابتدائي بشكل واسع ، ثم جاوزت تلك العقبة الاولى الى عقبة ثانية هي نشر التعليم الثانوي بشكل واسع أيضا . ومازلنا ننتظر أن تخطو البلاد الاخرى - ومنها بولندا - هذه الخطوة الأخرى عن قريب . وحينما نذكر هذه الحقيقة نعلمي شيئين أولهما ظاهري ، وقد تحدث عنه الكثير ، وهو أن التعليم الثانوي سوف يزيد بما يحتويه من طاقات من عدد الجمهور القاريء ، وثانيهما أن أن التعليم في هذه المرحلة سوف يضيق الفجوة التي كانت بين الكاتب والقاريء في القرن التاسع عشر تلك الفجوة التي كانت تفصل بين الكاتب «المتنور» بما أوتي من قدرة لغوية فائقة وبين المجتمع الذي لم يؤت الا حظا قليلا من التعليم . كذلك سيؤدي تعميم التعليم الثانوي الى ازدياد عدد الذين يتخلدون الى الكتابة سبيلا .

والظواهر التي لها مغزى خاص في تغيرات هذه الأيام - سواء منها التي تعنور الحجة الاجتماعية والتي تؤثر في الحياة الثقافية - تنطوي على ازدياد هائل في القدرة على التحرك .

وقد يكون هذا التحرك ماديا في فضاء الأرض ، وهو تحرك ذلول بفضل ما اخترع من وسائل الانتقال ، أو قد يكون تحركا اجتماعيا ، وهذا بالتالي قد يكون راسبا فيتيح للفرد أن يرقى من طبقة الى طبقة أعلى ، أو قد يكون أفقيا فيسمح له مثلا أن ينتقل من مهنة او حرفة الى مهنة أو حرفة أخرى .

وكل هذه التحولات التي تحدث الآن في هذا العالم تتضمن خصائص تظهر في شكل عمليات ثقافية تتعلق بالعصر الذي نعيش فيه وحده . وأول ما يجهنا من هذه الخصائص أنه لم تعد تتحدد مكانة الفرد ولا وضعه الاجتماعي بالحرفة التي

يمارسها ، ولا بالمكان الذى يعيش فيه ، ولا بجنسه ان كان ذكرا او انثى ، فان كل هذه الاعتبارات فى سبيل الانكماش . وفى الوقت نفسه اتسع مدى الاختيار أمام الفرد ، ونما الشعور بالاختلافات الفردية بين كل انسان وكل انسان آخر ، وأصبح « طراز الحياة » يعتمد رويدا رويدا على القرارات التى يتخذها الفرد لنفسه .

ان السرعة التى تمضى بها التغيرات الحديثة هى التى انتجت انهيارا عاجلا 'طاح بالأمباط الاجتماعية وبالنظم والقيم التى كانت قد صحت عند الناس من قبل . فقد أصبح التراث الثقافى القديم فى مجالات كثيرة موضعا للشك ، او قل انه قد أصبح غير ذى جدوى . فاذا نحن بحثنا مجال الأدب - أو مجال الفن بوجه عام - وجدنا ان هذا التحول قد اهتزت له معايير التقويم ، ووجدنا ان قد بدأ التخلّى عما كان يسمى قديما «الأسلوب الجماعى» الذى تقيد به الأدباء وأقام صعابا عوقت الاتصال بين المؤلف وقرائه ، وأدى ذلك الى انعزال المؤلف نفسه ، فهو يبحث الآن أسفا عن قرائه وعن «الحلقة الاجتماعية» التى يريد ان ينتمى إليها .

بين أجهزة الاعلام والنشاط الأدبى

وهناك وجه آخر يلفت النظر فى مجال الحديث عن العلاقة بين هذه التغيرات وبين الدور الذى يقوم به الكتاب . ذلك هو التوسع السريع فى أجهزة الاعلام . ان ظهور التلفزيون والتوسع الذى لقيه ، ثم ما عقب ذلك من امتداد أجهزة الاعلام الاولى ، كل ذلك قد أصبح له آثار بعيدة المدى ونتائج ما زالت موضع الدراسة فى الحياة الاجتماعية والثقافية . كانت أجهزة الاعلام الاولى تشمل الصحافة والراديو والسينما . ومازالت الصحافة وبخاصة المجالات تزداد أهمية وتوسع انتشارا ، وان كان التلفزيون قد نقص من قيمة الراديو والسينما معا ولايزال يذكر الجميع ما قاله ماكلوهان من ان « واسطة الاتصال هى نفسها الرسالة » . وهذا القول الذى يحمل كثيرا من المفزى قد يكون مبالغا فيه ، ولكنه يسلى من شأن وسائل الاتصال، ويجعل لها مكانا تفخر به بين العوامل التى تشكل الثقافة . وقد نمت تبعا لذلك ثقافة جديدة اسمها « ثقافة الجماهير » ، ولا تعنى ثقافة الجماهير فقط ازدياد عدد الأفواج المثقفة التى تقبل على السماع والمشاركة بكثرة لم يسبق لها مثيل ، بل تعنى ايضا وقعا يزداد أثره لأذواق هذه الجموع الغفيرة من النظارة (وبخاصة فى ظروف الاسواق الرأسمالية) ، فهذه الأذواق تجمع اشتاتها فى هذه الرسائل التى يبثها المذيعات والتلفزيون والمجلات . ولأننا مجمعة من أشتات فانها تضم فى نواحيها خليطا من العناصر التى تتراوح قيمها وتباين أساليبها وتتفاوت مستوياتها الثقافية . وقد ذهب البعض ايضا الى ان ثقافة الوقت الحاضر ، وبخاصة ثقافة الجماهير ، تمتاز باهتمامها المتزايد « بالصورة » ، أى بالعناصر البصرية : على حساب الدور الذى تؤديه « الكلمة » .

ولو أننا حاولنا الآن أن ندرس الأفق الذى تتصل بالأصل فى ذلك الانقلاب لخرجنا عن المدى المحدد لنا فى هذا المقال . ولكن يجدر بنا أن نذكر أن التغير السريع الذى نشهده فى كل أنحاء العالم هو تغير فى الأشياء قبل كل شيء . لذلك فإننا معرضون لفيض من المعلومات التى تبين لنا من هذه التغيرات . ولا يمكن أن نراها رؤية واضحة إلا إذا عرضت علينا فتراها رأى العين ، وعند ذلك يتيسر لنا أن نتفحصها بالبصر ويكون لهذا عندنا أثر حسى . لذلك ازدادت أهمية مخرجى الأفلام ، ومخترفى التصوير الفوتوغرافى ، ورسامى المسارح ، لأن هؤلاء هم الذين يختارون الصور ويديرون المونتاج . أما إذا أريد أن نتخذ من هذه التغيرات مفاهيم نعيد بها تفسير هذه التغيرات فإن الأفكار والرموز والقيم تأتى تبعاً لرؤية الأشياء نفسها ، أى أن التمثل الذهنى الذى يتصل بالكلمة يسير وراء ذلك على مهل .

وفى هذه الظروف أصبح الدور الذى يقوم به الكاتب الذى يعمل فى أجهزة الإعلام ، والذى يطلب إليه أن يعلق على مايعرض ، أقل أهمية من دور أى كاتب عادى آخر .

إن اتساع أجهزة الإعلام وأهميتها والذى تستطيع أن تصل إليه وتظهر الجهاز الجديد وهو التلفزيون ، واتساع انتشار المجلات بين الجمهور القارئ ، كل ذلك قد أنتج ظاهرتين لهما دلالة أساسية على موقف الكتاب اليوم . فمن ناحية فقد الأدب ، أو بمعنى أدق - فقد أدب الكتب مركزه الذى كان سائدا بوصفه منبعاً من منابع المعلومات عن هذا العالم ، وبوصفه منبعاً لتفسير الحقائق . وقد حلت محله فى هذا المقام أجهزة الإعلام ، وهى لا تزال تزاد طغياناً عليه يوماً بعد يوم . ومن ناحية أخرى فإن أجهزة الإعلام نفسها فى حاجة إلى العديد من الكتاب المحترفين . ولذلك فقد نشأت فئة من أصحاب الأقلام ممن يكتبون ، لكنهم ليسوا كتاباً بالمعنى الذى تواضعت عليه التقاليد ، فليس بينهم روائيون ولا شعراء ولا غير هؤلاء من مؤلفى الكتب . لكن هناك شيئاً آخر أكثر أهمية إذا نحن حاولنا أن نقدر موقف الكتاب من كل ذلك ، ذلك أن الوظائف التى تقدم بها أجهزة الإعلام تتطلب أن يشترك فى العمل الواحد كثرة كبرى من الكتاب المحترفين . فمن هؤلاء من يشترك بإعداد الصور ، ومنهم من يقدم الموسيقى ، إلى غير ذلك . ثم منهم من يعمل فى تحرير كل ذلك فيصوغه فى قالبه الموحد ، ومنهم من يعمل فى التصوير الفوتوغرافى . ومن أجل ذلك كانت منتجات أجهزة الإعلام أقل فردية فى تكوينها ، بل تبدو فى بعض الأحيان كأنها مجهولة المؤلف .

وعلى الرغم من أن المؤسسات المهنية التى ينتمى إليها الأدباء سادرة عن هذا جميعه ، ففى تجاهل وجود أجهزة الإعلام ، ووجود الذين يعدون النصوص للتلفزيون والسما والراديو والمجلات ، وعلى الرغم من أن منتجات أجهزة الإعلام لا تؤثر فى مركزهم الاجتماعى ولاهى تدخلت فى انتاجهم الأدبى ، إلا أن اتساع أجهزة

الإعلام وظيفاتها على وسائل الاتصال بالجمهور عملت على أن تبين الفروق بين الأدوار التي يقوم بها أرباب القلم كل في ناحيته .

أهل الفكر

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

كان من النتائج التي عقيبت هذه الدفعة الكبرى للعلم والتكنولوجيا، وما صاحب ذلك من ارتفاع في قدر التفكير العلمي ، أن خرجت فئة اجتماعية تنعم بنصيب من الهيبة وحسن الذكر . كان أولئك هم رجال الفكر ، وعلى ذكرهم ينبغي أن نقرر أنهم يختلفون اختلافا شديدا عن رجال الفكر السابقين ، وهم يتباينون أيضا في أصولهم وأهميتهم بين بلد وآخر . ولكننا نريد في هذا المقال أن نلفت النظر الى عدد معين من النقط التي يتشابهون فيها . وعندنا أن ذلك اساسي ، لأن دور أهل الفكر في ازدياد . وحتى - بصرف النظر عن ذلك - فان دورهم يتصل اتصالا وثيقا بدور الأدباء .

هذه الفئة من أهل الفكر المعاصرين تضم بين صفوفها علماء بارزين ، ومفكرين بارزين ، بل منهم فلاسفة وصفاة من اصحاب المذاهب ، ومنهم أيضا كتاب بارزون يمثلون مختلف الفنون . وحينما ننسب لهؤلاء وأولئك صفة « البروز » فانما نعني أن مجرد الأداء في بعض المهن التي يزعمون انها «خلاقة» لا يكفي أن يرشح الشخص ليسلك في سلك « أهل الفكر » ، فان النجاح الشخصي في مهنة من المهن ، وقبول انجازاته بقبول حسن في وسطه المهني بنوع خاص ، ليس الا واحدا من الشروط التي ينبغي أن تتوافر هي شروط أخرى عديدة في رجل الفكر .

واذا نحن لجأنا الى التعميم قلنا أن رجل الفكر هو :

(١) رجل يفهم أكثر مما يفهم الآخرون ، أى انه رجل يعلم كيف يربط الاهتمام والمعرفة معا في كثير من الميادين .

(ب) ثم يعرف كيف ينقل أفكاره الى الآخرين ، وذلك بأن يقوم بما يلي :

١ - يبرهن على انه ذو منجزات ممتازة في ميدان يتخصص فيه فيكون ذلك هو المصدر الاصيل لما يحوزه من الهيبة وحسن الذكر . فان سمة «رجل الفكر» لا يظفر بها الا بعض الصفوة الممتازة ممن يطلق عليهم ج . زازانينسكى « عمالا خلاقين » من بين العلماء والفنانين ، أى أنهم أولئك الذين يصفون بأعمالهم قيما جديدة في مجالات الفن والعلم والحياة المذهبية وعالم الاخلاق وغير ذلك .

٢ - ولأجل أن ينقل رجل الفكر أفكاره الى الآخرين ينبغي عليه أن يهتم اهتماما نشيطا بعدديد من الميادين . وعلى ذلك فاذا كان من العلماء رجل عظيم أو خبير

لانتجاوز معارفه واهتماماته حدود المادة التى تخصص فيها فلا يعد رجلا
من « رجال الفكر » .

٣ - ثم على رجل الفكر أن يبرهن على أن لديه قدرة على النقد . فهو يجمع
ملاحظاته ويستنبط منها أحكاما عامة ، وهو فى ذلك يبرهن على أنه نزيه
لا يميل فى نقده مع مصلحة من المصالح .

٤ - وهو يشعر بأنه فى حاجة الى أن ينقل أفكاره الى الآخرين ، ويضمن ذلك
النتائج العملية والتطبيقات التى يراها لنقل هذه الأفكار من عالم الغيب الى
عالم الشهادة ، فلعله لم يعد هناك مكان لمن أطلق عليهم جوليان بنرا اسم
« كتبة الدواوين » ، وليس هذا ما يميز الدور الذى يقوم به رجال الفكر
فى الوقت الحاضر .

فلنناقش الآن كل الآراء التى قدمناها فيما يتصل بالدور الاجتماعى الذى
ينبغى أن يقوم به «رجل الفكر» . اليست هذه الآراء ومانتوقمه منها فى المستقبل
استمرارا للنزعة الفكرية التى عبر عنها أ . كلوسكوسكا فقال : «أنها جمهورية
الفكر الفاضلة التى يسيطر عليها حكم الروح ويسود فيها القانون» ؟ اننا لنذكر فى
هذا الصدد آراء مثل تلك التى ذهب اليها توماس كارليل فى كتابه «الابطال وعبادة
الابطال والبطولة فى التاريخ» . فقد ذهب كارليل الى أن خلو المجتمع من فئة
عضوية من رجال الفكر يقومون على ارشاده هو اكبر شذوذ بل هو الاصل فى كل
شذوذ اجتماعى آخر . والان هل تغير الموقف تغيرا جذريا فى مدى مئة وثلاثين
سنة تفصل بيننا وبين تاريخ نشر كتاب الابطال ؟ كانت هذه المتطلبات خلال القرن
التاسع عشر تنعكس على ثورة رجال الفكر على الحضارة الصناعية ، بل لقد كانت
تمردا ثنائيا يكمن فيه التناقض كما قال كلوسكوسكا .

ولعلنا نسائل انفسنا : ماذا يحملنا على أن نتوقع أن يكون لهذا الدور من
اهمية فى الوقت الحاضر ؟ انه ل يبدو لنا أن ظهور هذه الادوار الاجتماعية ونموها
يقع فى حالات ثلاث : اولها أن تكون هناك قوى اجتماعية تهتم بهذا النحو ،
وثانيها : أن تكون هناك مؤسسات معينة تتصل بها هذه الادوار وأن يكون امام
هذه المؤسسات مجال للتوسع ، وثالثتها أن تكون هذه الادوار مما تتطلبه بعض
النظم الاجتماعية وتحتاج اليه احتياجا موضوعيا . واذا نحن تنبأنا باتساع دور
رجال الفكر وازدياد أهميته فى المستقبل فانا نعنى على الأرجح أن يكون ذلك بفضل
هذا العامل الثالث الذى ذكرنا . ان الحاجة الى رجال الفكر اليوم ثم ما يتبعها من
الحاجة الى الخبراء تأتى من الحكومات ومن المؤسسات العظمى المتعددة التى
تميز مجتمعات العصر الحاضر . وحتى المصطلح الذى نطلقه على «رجل الفكر»
لا ينطبق اليوم كثيرا على شخص ممتاز بعينه ، بل لعله ينطبق على دوره الاجتماعى
سواء كان هذا الدور واقعا بالفعل أو كان فى حكم المأمول .

ولا يستوى رجال الفكر فى الاهمية بين بلد وآخر ، وكذلك لن يكون لهم

جميعها خط واحد فيما يكسبونه من أهمية في المستقبل . لكن أى تحليل لهذه الفروق قد يجاوز المدى المحدد لهذا المقال .

إن تكاثر فئة رجال الفكر واتساع دائرتهم له معنى أساسى عند تقويم مركز الكتاب الاجتماعى . وأول خاطرة تتبادر من هذا المعنى أن الكتاب الآن قد وجدوا لأنفسهم شركاء آخرين من رجال الفكر ، فلم يظلوا هم الذين يصوغون الأفكار الجديدة ، ولم يظلوا هم «القادة الروحيين» ، ولا هم الخبراء فى الأمور الأخلاقية ، بل هم يشتركون فى كل تلك النواحي مع فئة عريضة من أصحاب المهن المختلفة ، فى حين أنهم لم يكن يشاركون فى كل ذلك فيما مضى إلا قلة قليلة جدا من الفلاسفة وأصحاب المذاهب ، بل كان يودى هذه الوظيفة فى سالف الزمن بعض رجال الدين . أما ثانى خاطرة تبدو لنا من هذا المعنى فهى أن قليلا جدا من الكتاب من يمكن اعتبارهم من «رجال الفكر» .

وعلى الرغم من أننا فى هذا المقال نختص بالبحث عن التغيرات التى حاقت بوظيفة الكتاب لا بالتغيرات التى اعتوت وظائف الأدب ، فإننا نستطيع أن نزم أن الدور التركيبى للأدب فى نماء ، بل سيزداد نمواً فى المستقبل . ذلك لأن الجمهور لا يزال يفرقه فيض غامر من أجهزة الإعلام ، يتضمن عددا هائلا من مواد متجددة متهافة لا نظام لها . ومن أجل ذلك كان من الأهمية بمكان خاص أن تنسق هذه المعلومات وتفسر . والآن هل يمكن أن يقوم الأدب وحده بهذه الوظيفة ؟ لا شك أن الأدب سيؤدى هذه المهمة ، ولكن كذلك سيؤديها العلم والفلسفة . وأذن فلن يكون الدور العام مقصورا فى هذا المجال على الكتاب ، بل سيشغل إلى جانبهم العلماء والفلاسفة . لقد فرق رولان بارتي فى إحدى مقالاته بين «الكتاب» وبين «الذين يكتبون» ، وفى تفسيره لهذه التفرقة ذهب إلى أن الأولين هم الذين يؤدون وظيفة ما ، أما الآخرون فإنهم يشغلون أنفسهم بنشاط ما . وأنا أزم أنه على الرغم من كل الاختلافات بين الفئتين ، بل على الرغم من اتساع الهوة بينهما ، فإن أهل الفكر بالمعنى الذى ذهبنا إليه هم الذين سيقومون بمهمة المفسرين فى هذا العالم . ولن يكون هذا الوجه من وجوه التطور جديدا كل الجدة فى المستقبل ، إذ أن بوادر لهذا التطور بدأت تظهر للعيان فعلا فى هذا العصر الذى نعيش فيه . وحسبك أن تقرأ أنوعا خاصة من المقالات ، وأن تنصف أنوعا خاصة من الصحف ، وأن تطلع على كتب خاصة عن العلوم العامة حتى تلاحظ بوادر لهذا التطور . وسيؤدى ذلك إلى أن ينتزع من الكتاب مركز الامتياز ، لأن الآخرين من أهل الفكر سيشاركونهم فى أداء دورهم الذى كان لهم دون غيرهم من قبل .

ولن ننقص الحاجة إلى الكتاب بصفته من أهل الفكر بأى حال من الأحوال . فهم المرشدون فى عالم الأشياء الجديد ، وهم الذين يوافقون الناس بتفسيراتهم للعصور الجديدة . ولن يختص الكتاب دون سواهم بذلك ، بل سيكسب رجال الفكر عموما شأوا متزايدا ، لأنهم هم الذين يعاونوننا على تفسير ماترى وعلى

عناويل مانمارس من تجارب . ومرة أخرى نريد أن نذكر أننا في معالجتنا لهذا التطور لانزال نراه انجاءها ناشئا لم تكتمل جميع معالجه ولاظهرت كل آثاره .

التفرقة الحالية

بين الأدوار التي يقوم بها الكتاب

إن العوامل التي عدناها فيما سبق قد أنتجت اختلافا داخليا ملحوظا بين أولئك الذين يأخذون على أنفسهم تفسير النشاط الأدبي تفسيراً واسع المدى .

وينبغى علينا أن نفرق بين ثلاثة أدوار على الأقل يقوم بها حملة الأقلام . ولسنا نزعم أنهم قد انقسموا فعلا إلى الفئات التي نعالجها ، ولا أن لكل فئة منهم اليوم كيانا محددا ، ولا أن مانورده هو وصف للتفرقة كما هي قائمة اليوم ، ولكننا نود أن نبسط القول في تفصيل هذه الفئات الثلاث حتى تكون نماذج لما ستؤول إليه هذه التغيرات في المستقبل . هناك ما يشير إلى ماضي أن يحدث في المستقبل وما يحدث اليوم في عالم القلم ينبئ بأن الكتاب ينتظمون في فضاء ثلاث :

١ - وأول ما نذكره من هذه الفئات هم أولئك الذين يظهرون في دور الكتاب التقليديين . والكتاب التقليديون هم مؤلفو النصوص ، وهي نصوص تتفاوت من حيث القيمة الفنية ومن حيث النوع . أنهم أساسا مؤلفو الكتب . ولم يتغير الدور الذي يقوم به الكاتب التقليدي خلال السنوات الخمسين الماضية . فإن عدد الكتاب التقليديين في بولندة مثلا لم يزد ولم ينقص في خلال القرن العشرين . وأعظم تغيير أدخل على دور هؤلاء منذ خمسين سنة أن انتاجهم الأدبي كان قد أصبح مهنة من المهن ، وهو لا يزال إلى اليوم أيضا مهنة من المهن . وتحويل الانتاج الأدبي إلى مهنة لم يشغل الكتاب دون غيرهم بل شغل معهم المؤسسات التي تقوم على هذا الانتاج ، نقصد بذلك دور النشر . فالكتاب من ناحية وأصحاب دور النشر من ناحية أخرى يعتمد كل فريق منهم على الفريق الآخر في ذلك المقام .

ويبدو أنه من المتوقع أن يستمر هذا الدور التقليدي للمؤلفين ، فإن التلفزيون والسينما والمجلات لا ترضى كل الحاجات الثقافية - أو قل أنها لا ترضى حاجات كل الناس - ولذلك فإن الإقبال على الكتب كمصدر من مصادر الإحساس بالجمال وكمنبع من منابع اللذة لن ينقطع في المستقبل المنتظر . وسوف يؤدي ذلك إلى أن يعضى الإقبال على الوظيفة الرئيسية لهؤلاء المؤلفين : وهي وظيفة أجمعها بارتس في قوله : «أساس العمل هو الكلمة» . «وحضارة الكلمة المكتوبة» لا تزال من أحد العمد التي يقوم عليها الفكر العلمي ، وهذا ما يعتمد عليه التقدم الاقتصادي والتكنولوجي المعاصر .

وإذا كنا نرى أن الكتب لن تزول في هذا التطور المنتظر الذي سوف يعتور

الثقافة ، فان هذا لايعنى بالطبع ان الكتاب لن يتغير في شكله ومظهره الخارجى . بل الأخرى ان يتغير منظر الكتاب وشكله بفضل التقدم التكنولوجى فى فن الطباعة .

ثم ان التعايش بين الأدب وبين أجهزة الاعلام سوف يؤدى الى تغيرات تعتور الأدب . وسوف يكون هنالك تخصيص فى الوظائف بين الكتب من ناحية وبين التلفزيون والسينما من ناحية أخرى وربما جاهد الأدب فى ناحية التركيب فاتجه الى التعمق فى دراسة المذاهب وفى بحوث علم النفس ومشاكل ذلك ، تاركا للوسائل السمعية البصرية ناحية التحليل وماينضوى تحت ذلك من ايراد التفصيلات ومعالجة الملاحم والتائق فى المظهر الخارجى .

ولكن كان من نتيجة هذا التطور الذى ابقى على الأدب التقليدى أن خرج الى الوجود دوران آخران لحملة الأفلام : كل واحد منهما قائم على مبدأ يختلف عن المبدأ الذى يقوم عليه الآخر . وأول دور منهما هو الذى يقوم به «أدب الفكر» والدور الآخر هو الذى يقوم به «فريق من الكتاب» يتعاونون فى الانتاج كما يتعاون أعضاء فريق كرة القدم . وأدب الفكر يختلف فى دوره عن الأدب التقليدى بأن هيئته وحسن سمعته ونفوذه تجاوز أفق الأدب . أما الدور الآخر للكتاب المعاصرين وهو دور «فريق الكتاب» فانه نتيجة لما تتطلبه أجهزة الاعلام من أساليب معينة .

نحن الآن اذن امام ثلاثة ادوار للكتاب المعاصرين : أولها تقوم به فئة من الكتاب التقليديين ، وثانيها تقوم به فئة من «أدباء الفكر» ، وثالثها تقوم به فئة تؤدى عملها على هيئة فريق متضامن كما يتضامن فريق كرة القدم . ولكن لاتحسب أن هناك تفاوتا كبيرا فى القيمة الفنية لمنتجات أولئك وأولئك وهؤلاء ، حقا اذا نحن عرضنا «لأدباء الفكر» – أو قل للأدباء من رجال الفكر – فاننا نظن دائما أنهم هم الذين يبتكرون أفكارا جديدة ، وأنهم هم الذين يستخدمون لغة جديدة ليصوغوا من جديد حقائق قديمة وجدت منذ الأزل ، وأنهم «صوت العالم» – كما قال جان ياراندورسكى ، ولكن الواقع أنهم اذا وصلوا الى درجة من الهيبة أو حسن السمعة فان نفوذهم يظل طاغيا مهما حاق بأعمالهم من الاضمحلال ، ومهما قصروا عن تحسين إنتاجهم . وبالإضافة الى ذلك فليس كل الكتاب – مهما بلغوا من علو الشأن – يقومون بدور «رجل الفكر» (وتستطيع أن تقول مثل ذلك عن كثير ممن اشتهروا خارج نطاق الأدب) . كذلك يتوقف دور أدباء الفكر على المكانة التى يحتلها الأدب نفسه فى حياة الأمة .

أما الفئة الثالثة : وهى «فرق الكتابة» ، فانه لايرجى من هؤلاء أن يوافونا بأفكار جديدة ، ولا أن يوحوا الينا بمشاعر ملهمة . انهم فئة ممن احترفوا كتابة النصوص لأجهزة الاعلام ، ولايكاد ينسب الى واحد منهم انتاج يعينه ، ويظلون فى الغالب خارج منظمتا الكتابة . والفروض أنهم مهرة فى إعادة تشكيل أنماط

معية ، واكفاء في أساليب الكتابة ، وقادرون على وفرة الإنتاج . وقد يحدث أيضا في كثير من الأحوال أن تكون نتيجة هذا الدور أن تخرج على أيديهم أعمال تلو الى درجة سامية من الفن ، ويظهر ذلك واضحا في بعض المروض السينائية .

واعلم أيضا أن أداء دور من الأدوار لايعنى ثبات الكاتب على دور بعينه لايتحول عنه أبدا . فان بعض الكتاب يتحولون من دور الى دور بمعنى الزمن وبعضهم يستطيع القيام بأدوار مختلفة يتناوبونها باختلاف المواقف . وفي هذه الحالة يتوقف كل دور يقوم به الكاتب على اختلاف مجموعة النظم التي ينتمى اليها .

٢ - أن هذا الذي أسلفنا الحديث عنه من حيث الاتجاه الى تقسيم الكتاب الى فئات ، وتحديد الأوساط التي يكتبون فيها ، قد يتعارض مع أفكار معينة خاصة بتطور ثقافتنا . وقد قيل أن النموذج الذي سنتخلده للثقافة الاشتراكية لابد أن يمحو هذه التفرقة الحادة بين منتجي القيم الثقافية ومستهلكها ، فمثل هذه التفرقة - في رأى بعضهم - تختص بها المجتمعات الطبقية . فهل يكون لكل شخص في المستقبل من الاهتمامات والحاجات والمواهب مايتيح له أن يخلق لنفسه قيما ثقافية وفنية شخصية خاصة ؟ وهل هذا مسار التطور الاشتراكي في الأدب ؟

دعنا الآن من دراسة فصائل الأدب التي ربما كتب عليها الاندثار في المستقبل ، ولندرس الطاقات الخلاقة التي قد تكون كامنة الآن عند كل فرد والتي قد تبتعث في المستقبل . انه من الظاهر أن قيمة الإنتاج الفني ومدهاء ، ثم طبيعة ماينتجه الشخص من أعمال الفن لاتتوقفان على الظروف الاجتماعية التي تكيفه فقط ، ولكنها تتوقف أيضا على ميزات فردية في نفس الشخص قد يكون جزء منها مكتسبا ولكن جزءا آخر منها هبة طبيعية وليدة مع النفس . والواقع أننا لانزول في جهالة وعماية عن تحديد هذا الجزء المكتسب وذلك الجزء الذي يولد مع النفس . ومادام الإنتاج يستلزم أن يكون الشخص موهوبا فليس هناك مايرر أن يمحو النظام الاشتراكي الفروق بين درجات القدرات الانسانية وأنماطها . حتى اذا كان هذا النظام الاشتراكي المرتقب سوف يزيد من رفاهية الجميع ، ويطيح من أوقات الفراغ كثر من آثار هذه الرفاهية ، ويوفر للجميع ظروفا ملائمة تتيح لهم أن يشتركوا في النشاط الفني ، فان إنتاج كل واحد منهم سيكون متفاوتا في القيمة عن إنتاج الآخر . ومهما يكن من أمر فسنظل نفرق - حين نقرب هذا النشاط الحلاق - بين ما يكتبه الشخص «من أجل نفسه» وما يكتبه «من أجل الآخرين» ، بمعنى أن هذا النشاط الحلاق لن يقتصر على أن يعبر الفرد عن انفعالاته بل لابد أن يكون مثرا لتجارب الجمال عند الآخرين ونحن نؤمن بأن الأدب المعاصر ينبغي أن يتناول في أساسه الإنتاج «من أجل الآخرين» .

وانما نخرج من كل ذلك بأن الفوارق بين المنتجين والمستهلكين في سوق الأدب لن يكون مصيرها الزوال ، بل لعلها تنقلص رويدا رويدا حين تذوب الفوارق الاجتماعية بين الأفراد .

٣ - أن انبياء التكنولوجيا في الوقت الحاضر ، وبخاصة أولئك الذين يشيدون بأجهزة الإعلام ، يدعون أننا تقترب سريعا الى موقف تصبح فيه الكرة الأرضية «قرية دنيوية» ، تمحى فيها أغلب الفروق التقليدية وتزال فيها العواجز، بيد أننا نلمح عناصر على النقيض من ذلك فنرى أن الشعور «بالاقلية» يزداد يوما بعد يوم . ونلمس ذلك واضحا في برامج التلفزيون وفي أفلام السينما .

هناك إذن اتجاهات عالمية واتجاهات اقليمية . ويتراوح الكتاب بين هاتين الناحيتين المتضابتين . والأديب من رجال الفكر لا يستعصى عليه أن يوفق بين النقيضين فهو يستطيع أن يكسب اقبال الجماهير على المستوى العالمى - وقد سرت له ذلك وسائل الاتصال - كذلك يستطيع أن يكتب بلغته القومية ، ولن يجد صعوبة في التغلب على الحاجز اللغوى بفضل الترجمات ودور النشر التى لن يشق عليه الانتفاع بها (ولا يقدر اقبال الجماهير على انتاج كاتب معاصر بالمعيار الذى يقاس به اقبال الناس على كواكب السينما أو على المطربين الشعبيين !!) .

يستطيع الكتاب الذين يؤلفون كتباً على أساس الدور التقليدى أن يكتسبوا ذبوع الذكر كل في بلده في الوقت الذى تظهر فيه ترجيات لهذه الكتب في بلاد أخرى . ذلك لأن جماهير القراء تزداد عددا في هذا العالم . ولكن قد يحدث من جهة أخرى أن يظل بعض هؤلاء الكتاب مغمورا فلا يقرأه الا قلة من المعجبين به في بعض أنحاء بلده

اما أعضاء فرق الكتابة : أى أولئك الذين يكتبون للتلفزيون والإذاعة والسينما فان المعجبين بهم لا يجاوزون حلقة ضيقة محلية محددة من الجمهور ، وقليل من هؤلاء الكتاب من تعدهم بعض الظروف الملائمة فنجدون جمهورا قارئا خارج بلادهم وكذلك ترى أن اختلاف النظم التى ينتمى اليها الكتاب حين يقومون بأدوارهم المختلفة هو العامل الأساسى فيما اذا كان الجمهور يتقبلهم أو لا يتقبلهم .

٤ - نريد أن نذكر هنا مرة أخرى حقيقة لمسناها فيما سبق ، وهى تغيرات بعيدة المدى تحدث الآن لا في الأدوار التى يقوم بها الكتاب فقط ، ولكنها أيضا تغيرات في التكنولوجيا وفى تنظيم الحياة العامة . وتتصل هذه التغيرات بكثير من الأخل والرد ، وبالمصالح المتصارعة ، وبفصائل متضاربة من المذاهب . وفى مثل هذا الموقف يجد الأديب نفسه مع سائر رجال الفكر ، يعمل تحت عدد كبير من مختلف الضغوط ، وبخاصة اذ بدأت سمعته في الصعود . وحيث أن دوره لم يحدد بعد فهو عرضة للهجوم من نواح متعددة .

ويجدر بنا أيضا أن نذكر تغيرات أخرى في العصر الحاضر تنتاب أدب الجماهير وصلته بالحياة العامة والحياة الاجتماعية على السواء . تلك التغيرات تتعلق بالبحث

عن اشكال جديدة من التعبير الفنى - وهذا لا يتمثل فى الادب وحده - وتعلق ايضا بالشك الذى تهتز له معايير التقدير ومنها التقدير الفنى ، ثم انها تعلق بما ينجم من انجازات ثانوية تسير جنباً الى جنب مع تطورها السريع . فتمو الذين يكتبون والقائوم الشك على المعايير الفنية القائمة يخلقان للكتاب موقفاً عسيراً غاية العسر .

ان الكاتب التقليدى او الكاتب المفكر ليطلع على كل هذه الحقائق ، وهو فى الوقت نفسه يريد أن يقوم بالتبعة التى القيت على كاهله ، وهو يدرك مدى الخطر الذى يتربص له حين يقوم بدوره ، فيولد كل ذلك عنده شعوراً من الريبة بصاحب انتاجه . اما الكاتب الذى ينتمى الى احدى فرق التلفزيون أو الإذاعة فهو من هذا الوجه أسعد حالا .

ومرة أخرى نريد أن نشيت أن هناك فروقا بين فئات حملة الافلام ، وان وظائف هذه الفئات ومراكزهم الاجتماعية كما أجمالناها فيما سلف ما زالت الى الآن فى طور النشأة ، فهى تريد أن تبلور ، ولكن لم تتضح اتجاهاتها بعد . ونشير الدراسات التى قامت فى بولنـدة عن تحليل الادب فى العصور الماضية ومقارنتها بالدراسات التى أجريت فيها بين ١٩٣٩ و ١٩٤٥ الى أن للادب سوقا واساليب خاصة بالتوزيع ، وان الإحاطة بكل ذلك هامة جدا فى عالم الكتابة . وقد تختلف الحالة اليوم عما كانت عليه فيما مضى باختلاف البلاد الاشتراكية من البلاد الرأسمالية ، كما تختلف أيضا باختلاف الفئة التى ينتمى اليها الكاتب . ولكن سواء كان المجتمع اشتراكيا ام رأسماليا فسوف يتجافى كاتب المستقبل عن الأنماط القديمة حين كان يعتبر نفسه صاحب كيان اقتصادى قائم بذاته .

فالكاتب الذى يؤلف اليوم كتابا بمفرده يمثل مكانة صاحب مؤسسة اقتصادية صغيرة يديرها بنفسه . وتدل الدراسة الواسعة التى أجريت فى بولنـدة فى ادب العقد السادس والعقد السابع من هذا القرن على أنه لابد لنا من أن نوفق بين مركز الكتاب وبين المبادئ السياسية والاقتصادية التى يقوم عليها النظام الاشتراكى . لابد أن ندرس بوجه خاص كيف يمكن أن نربط بين هؤلاء الكتاب التقليديين فى نظام أساسى . ومعنى ذلك أننا يجب علينا أن نعيد النظر فى تحديد معنى « دار النشر » . فالى أى مدى تكون هذه الدار مصنعا للكتب ، وإلى أى مدى تكون موقفاً لرعاية الكتاب ؟ ليست الإجابة على هذا السؤال واضحة كل الوضوح .

وأعضاء الفرق الكتابية الذين ينتمون الى أجهزة الاعلام يعملون تحت ظروف تتحكم فيها مؤسسة الاعلام نفسها ، وما يتوافر لهذه المؤسسة من مكان فى الاقتصاد القومى . ويتفاوت الانتاج الذى تقوم به هذه الفئة اذا كانت أجهزة الاعلام ملكا خاصا ام عنه اذا كانت جزءا من القطاع العام . فاذا كانت من القطاع العام فهل

يعمل الكتاب على أساس اقتصادى اشتراكى ام على أساس رأسمالى ؟ فان كل ذلك يؤثر فى مركز الكتاب الاجتماعى وفى هيبتهم وفى مستواهم المالى وفى ظروف العمل التى ينتجون فيها .

والى جانب هذه المؤسسات التى تحدد وظائف الأدب وتقسّم الكتاب الى رجال فكر والى أدباء مستقلين بالاعلام ، تبرز تنظيمات أخرى تضم نخبة من الأدباء ورجال الفكر ، تلك هى التنظيمات الجامعية . فقد بدأت الجامعة تظهر فى دور المركز الذى يفسر النشاط الفكرى تفسيراً عريضاً . والجامعات فى الشرق والغرب . تدعو الأدباء من رجال الفكر للالتحاق بها أو لالقاء المحاضرات فيها . فهل قدر للجامعة ان تكون هى المنظمة الأصلية التى تجمع فى أكتافها جماعات من رجال الفكر ، وتربط بين انتاجهم الفكرى من ناحية وبين نظام الحكم الاقتصادى القومى من ناحية أخرى ؟ ان هذا يتوقف على أمور كثيرة ، لكنه يتوقف بالأحرى على اتجاهات الجامعة نفسها وعلى السرعة التى تتطور بها فى المستقبل بعد أن نخطو المرحلتين الثانية والثالثة من ثورة التربية فى عشرات السنين المقبلة . فإذا كان للجامعة أن تتحمل هذه التبعة فلا بد لها أن تتخلى عن وظيفتها التى تقوم بها الآن من حيث أنها ليست إلا معهداً يضم مجموعات من المدرسين والدارسين ، لابد لها أن تعود ثانية الى ما يقرب مما كانت عليه فى العصور الوسطى حيث كانت مجعاً من الناس يشغلهم النشاط الفكرى .

ملاحظات ختامية

ان الكتاب أنفسهم لا يعون وعياً تاماً التفرقة بين الأدوار التى يقومون بها . ولا طبيعة هذه التفرقة كما أجملناها فيما سلف . وكانت نتيجة كل ذلك أن حدث كثير من حالات سوء الفهم ، ونشأت أساطير مختلفة انتشرت فى أوساط الأدب . بل وقعت أيضاً من أجل ذلك أحداث من خداع النفس وخيبة الأمل تبدو لنا اذا درسنا اجتماعيات الأدب دراسة عميقة .

حتى الدراسات الحالية فى اجتماعيات الأدب لا تكاد تلاحظ هذه الحقائق . وكما قال كاتب أمريكى يبحث فى اجتماعيات الأدب : « ان النظم الأكاديمية التى شحنتها التقاليد بالدراسات التاريخية وتحليلات الأدب قد تزايلت من حيث لا تدري ، فقد طغى عليها أدب الجماهير ، وطنى عليها البئسل من أكثر الكتب رواجاً ومن المجالات الشعبية وصحف الفكاهة الى غير ذلك . وتنظر المنظمات الأكاديمية الى كل ذلك نظرة الاستعلاء الذى لا يبالي بهذه الخيالات الضحلة التى قدر لها أن تكتب وتطبع » .

على أننا لا نستطيع اليوم أن نصف المؤسسات الأدبية المعاصرة الا اذا أخذنا فى الاعتبار أن هذه تشتمل - فيما تشمله من أمور أخرى - هذه الأدوار المختلفة

التي يقوم بها الكتاب . وليس في شرعة الحق اليوم أن تقصر الكلام على الكتب وحدها إذا نحن عالجن الأدب ، تاركين الحديث عن هذه المظاهر من الإنتاج الأدبي لتناولوه المشتغلون بدراسة اجتماعيات « الثقافة الجماهيرية » .

ويجب أن يصح في الأذهان أيضا أن لكل واحد من هذه الأدوار مكانا في تطوير الثقافة القومية . وعلى ذلك ينبغي أن نعتي بتطوراتها وتغيراتها من الوجهتين العملية والنظرية .

الكاتب : أندريه ستشيسكي

رئيس فريق الاتجاهات الاجتماعية المحتملة بمعهد
الفلسفة والعلوم الاجتماعية باكاديمية العلوم البولندية .
ولد عام ١٩٢٤ . حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع من
جامعة وارسو . تولى منصب مدير مركز أبحاث الرأي العام
في وارسو من ١٩٥٧ الى ١٩٦٤ ، ثم أصبح رئيسا للأبحاث
الخاصة بالثقافة المعاصرة في مركز الأبحاث باكاديمية
العلوم البولندية . ومن مؤلفاته بالبولندية : الصحافة ،
الاديو والمجتمع ، الاحتمالات المتوقعة والعلم ، الكتاب
البولنديون . هذا عنا مقالات بالبولندية والانجليزية
والفرنسية .

المترجم : أحمد خلقي

وكيل وزارة التربية والتعليم سابقا . وقد أسهم في
تحرير مجلة « الثقافة » في موضوعات الأدب المقرون من
١٩٣٨ الى ١٩٤٥ . وله مؤلفات في الأدب أهمها « برنارد
شو : تاريخ حياته الفكرى » ، وبعوث في شكسبير وشعره
أهمها « شكسبير الشاعر » .

الحقيقة

بضم :
فونفيليو تريجو رزنديز

ترجمة :
الدكتور محمد فتحي الشنيطي

المقال في كلمات

ماهى الحقيقة ؟ سؤال قديم قدم الزمن . هل نحن فعلا موجودون
ام نحن اشباح تتحرك لا وجود لها في الواقع ؟ لقد وقفت الفلسفة ومهمتها
الاولى تفسر مظاهر الكون ازاء ذلك حائرة تضرب اخماسا في اسداس .
هل نحن وجودون ؟ على هذا اجاب ديكارت اجابته المشهورة « انا افكر
اذن انا وجود » . وللphilosophie في ذلك رايان متناقضان . احدهما يقول انه
ليس هناك الا العقل وان ما نراه ونحسه من اشياء مادية هو في الحقيقة
من تصورات هذا العقل . اما الراى الآخر فيقول ان ليس هناك الا المادة ،
وان ما نسميه عقلا ليس الا وسيلة عجيبة لاختفاء اشكال مختلفة على هذه
المادة تجعلها تبدو لنا بهذه الظواهر المتباينة . هذه وجهة نظر الفلسفة .
فهل للدين وجهة نظر اخرى ؟ نعم ، انه يؤكد اننا جد بعيدين عن ادراك
الحقيقة . وهذا ما يفسره قول رسول الله صلوات الله عليه « الناس نيام .
فاذا ماتوا انتبهوا » .

ويبحث هذا المقال الحقيقة من تصورات أربع : التصور الانطولوجي (الوجودي) ، التصور الاستيمولوجي ، التصور المنطقي ، التصور البراجماتي . والحقيقة في عرف التصور الانطولوجي هي اثبات للوجود عينه في طاقته الأصلية ، هي المطابقة بين الوجود ومظهر الوجود . وعلى حسب رأى بارمنيدس : يمكن الطريق الى الحقيقة في الواقعة القائلة بأن « الوجود موجود ، ومن المستحيل أن لا يوجد » . أما التصور الاستيمولوجي للحقيقة الذي صاغه أرسطو واطلق عليه فيما بعد « نظرية الحقيقة بالتطابق » فيتمثل في الملاءمة بين الأشياء والعقل ، أو كما يقول « كائناً » أن الحقيقة تتألف في الواقع من علاقة تطابق بين المعرفة والموضوع . ويتمثل التصور المنطقي للحقيقة في القضية تكون صادقة حين تكون مترابطة منطقياً ، متوافقة أو متجانسة ، مع قضية أو قضايا أخرى أعلن من قبل كونها صادقة . أما التصور البراجماتي للحقيقة فيتمثل في تعريف الحقيقة كوظيفة اجتماعية ، كاداة لاشباع بعض ضرورات عملية . أن الحقيقة عند البراجماتية تتألف من اتفاق بين الفكر والواقع . وقد اقترن هذا التصور للحقيقة في أصوله بالفن الجبلي الذي مارسه السوفسطائيون اليونان . وقد تطور هذا التصور الفعال للحقيقة في اتجاهين أساسيين يتفقان مع التفسير المعطى للتعبير «حقيقة عملية» . أحد هذين الاتجاهين يميل الى تفسير الحقيقة كمففعة عملية أو ممارسة مرضية بالنسبة لاحتياجات واهتمامات الفرد . والاتجاه الآخر هو النظرية الماركسية . أن الحقيقة عند ماركس لا تتألف من نشاط عملي فقط ، ولكنها تتألف أيضاً وفي المقام الأول من نشاط عملي اجتماعي متحول ، نشاط عملي تحولي ثوري .

قد يتعذر أن نجد في تاريخ الفلسفة في العالم تعريفاً للحقيقة لم يسبق أن صاغه - بقدر ما - فلاسفة اليونان القدامى . ومع هذا ، وعلى العكس من ذلك ، فمن اليقيني أيضاً ، أن التاريخ العام للفلسفة يتمثل ببساطة في قدرة دائمة للفكر توجه في بعض الحقب ، ومن وجهات نظر معينة ، صوب إعادة تعريف طبيعة الحقيقة وماهيتها .

من أجل ذلك سينصب اهتمامنا على هذه القضية . ألا وهي أن نستكشف أربع تصورات للحقيقة تلوح لنا ممثلة ، وهي أوثق ما تكون صلة بسياق ثقافة فلسفية لها أصالتها ، مثلما كانت ثقافة اليونان إبان الحقبة الكلاسيكية . وفي هذا السياق الثقافي تتطور تصورات متنوعة للحقيقة ، سنطلق عليها «التصور الانطولوجي والوجودي» و « التصور الاستيمولوجي » ، و « التصور المنطقي » (مع مواصفات وثيقة الصلة بهذا المجال) ، « والتصور البراجماتي » . وسنحاول أن ننظر في الدرجة التي يبلفها كل تصور من هذه التصورات عند ظهوره في سياقات ثقافية

أخرى مع التشديد والتوجيه اللذين تتلقاها هذه التصورات بمعنى محدد من الإدراك الخاص بهذه الثقافات الأخرى - شرقية وغربية - فى الحقب المتنوعة ، والهدف هو بيان القسمات المشتركة والميزة لتصورتها .

١ - فبمعنى رئيسى ، وهو المعنى الذى كان اشد المعانى أصالة ورسوخا بين فلاسفة اليونان القدامى ، تتزامن الحقيقة مع « ما هو قائم » ، أى مع الوجود . وبالرغم من أن الحقيقة تمثل فى الفكر ، ويعبر عنها فى اللغة بواسطة قضايا واقعية (أو صادقة) ، فإنها ليست من إبداع الفكر ولا من ابتكار اللغة ، بل الأحرى أن الفكر والأحكام تتوخى أن تكون صادقة ، لأن الوجود الذى يتولد ببساطة عن الفكر واللغة لا يعمد أن يكون هو الحقيقة عينها . يقول «أرسطو» : « أنت لست أبيض لأننا نفكر بطريقة صادقة - أنك أبيض ، بل بالأحرى لأنك أبيض ، فأولئك الذين يقولون أنك كذلك ، يقولون الحقيقة » (١) .

فلو كنا نسمى الى تعريف أدق للحقيقة ، بالمعنى الذى يرسخ عنده تطابق كامل بين الوجود والحقيقة ، لزدنا «أرسطو» مرة أخرى بتعريف من هذا القبيل : « حين يتصل أى شئ بالوجود فهو يتصل أيضا بالحقيقة » (٢) ، وفى هذا التعريف يقر «أرسطو» ببساطة بأعم تصور للحقيقة فى عرف ما قبل سقراط . فالحقيقة هى الثبات للوجود عينه فى طاقته الأصلية ، هى يقظة الوجود ، هى استهلاك الوجود الذى يظهر من حيث هو كذلك ، أعنى هى المطابقة بين الوجود ومظهر الوجود .

فلنضف الى هذا التعريف للحقيقة تعريفا أنطولوجيا لها « بسبب الأصالة » ، التى يظهر بها الوجود ذاته و « بسبب التطابق » بين الوجود وطريقة ظهوره . هذه هى فكرة الحقيقة التى نجدها عند « بارمنيدس » ، عندما يقول فى سياق حديثه عن التصور الثابت للوجود الواحد ان الطريق الى الحقيقة يكمن فى الواقعة القائلة بأن «الوجود موجود ، ومن المستحيل له أن لا يوجد» ، وأن طريق الخطأ يكمن فى الواقعة القائلة بأن « الوجود لا يوجد ، ومن الضروري أن لا يوجد » (٣) . وهذه هى الفكرة عن الحقيقة التى نجدها عند « هرقليطس » ، الذى يدعى فى سياق حديثه عن التصور الدينامى للوجود ، فكرة أن معرفة الحقيقة تعادل معرفة الطبيعة (أو الماهية) التى تظل ثابتة خلال عملية التغير التى تمر بها جميع الأشياء ، ذلك لأن «المعرفة تتألف فى قول الحقيقة وممارستها طبقا للطبيعة ، وذلك بالانتباه الى هذه الطبيعة

Aristotle, *Metaphysic*, IX, 10, 1051b, 7.

(١)

Op. cit. II, 993b, 31.

(٢)

Elcls. 28, B, 2 ff.

(٣)

عينها» (١) وحتى اذا كان من الميسور اخفاء الطبيعة ، كما يقول هرقليطس فى شذرة أخرى من شذراته ، فإن الحقيقة تتألف من اكتشاف الطبيعة .

والآن ، كاثبت أصيل للوجود ، وكتطابق الوجود مع حالة اكتشافه ، تتطلب الحقيقة - فى سياق معرفتها - موقفا نوعيا من جانب الشخص الذى تتبدى له ، وهذا الموقف يلزم أيضا أن يكون موقفا أصيلا يتوافق مع الصورة الصادقة لوجود الانسان . وليس من الممكن أن تقترب من الحقيقة دون أن تتبع عملية تنسجم مع العقل ، ومع الصورة الأصلية لنا ، بصرف النظر عن شهادة المعانى التى تعبر عن علاقة بالجسم . هذا هو ما يطلبه « بزميندس » و « هرقليطس » والفيتاغورين و « أفلاطون » جميعا ، اذا كان فى استطاع أحد أن يعرف ما هى الحقيقة وأن يقوله .

أليس هذا هو ما خطر بذهن « أفلاطون » حين قال : « ليس مقبولا الوصول الى ما هو نقي من ثنايا ما هو غير نقي » . أو بطريقة أخرى : « بقدر ما يكون لنا بدن ، وبقدر ما نتحد نفسنا (أو الماهية) بهذا العنصر الشرير ، فلن نحقق البتة ما نرغب فيه ، وبعبارة أخرى ، الحقيقة » (٢) والواقع أن الحقيقة من حيث كونها أصالة الوجود يمكن فقط أن تمثل فى (أو قبل) صورة أصيلة للوجود من جانب الشخص الذى تنكشف له من حيث هى كذلك . ولكن هل هذان الشيطان المختلفان متزامنان : الحقيقة من حيث هى أصالة الوجود ، والموقف العقلى من حيث هو الصورة الأصلية لوجود الشخص الذى تتبدى له الحقيقة واضحة من حيث هى كذلك . ان أفلاطون يتأمل فى هذه المسألة فى موضع واحد على الأقل : « أما أن يكون الذكاء عدلا الحقيقة ، أو هو أشبه الأشياء كلها بالحقيقة ، وأكثرها صدقا » (٣) . فلنحصر الآن كيف أن هذا السؤال يمثل لنا ، وكيف يحل فى مجالات أخرى من مجالات الثقافة .

لقد استقبل التعريف الأنطولوجى الوجودى للحقيقة ، كما عرضناها من جانبها ، استقبالا خاصا ، وشكل تعبيرا جديرا بالذكر فى الثقافة الفلسفية عند الشعوب الشرقية ، وفوق كل اعتبار بسبب تأثير الأديان العديدة (الموسوية والمسيحية والإسلام والبوذية) على الفكر اليهودى والعربى والهندي ، وعلى الفلاسفة المسيحيين . فمنذ هؤلاء الفلاسفة ، كما هو الشأن عند فلاسفة اليونان ، تزامن الحقيقة الوجود . وبالإضافة الى ذلك ثمة فهم قائل بأن الأشياء صادقة من حيث كونها ما هى عليه ، ومن حيث الدرجة التى تكون بها ما هى عليه . وأيا ما كان فنجد عهد « فيلون » السكندري كان مفهوما أن الوجود واحد غير محدد ولامتناه ، وأن كل شئ يكون بطريقة أو بأخرى ما يكون ، لأنه افصح عن هذه الواحدة غير المتحدة

Diels, 22, B, 112.

(١)

Plato, Phaedon 676, 666.

(٢)

Plato, Philebus, 65d.

(٣)

واللامتناهية . وأيا ما كان فنتيجة ذلك هي أنه عند هؤلاء الفلاسفة لا يسعنا أن نعرف الحقيقة أو الوجود الذي يمكن أن يكون في طبيعته الخاصة به (أو ماهيته) .
 وحيثما انصب اهتمامنا على الوجود عرفنا أنه ليس شيئا محددا ، وأنه ليس شيئا متناهيا ، وحيثما كان الاهتمام مركزا على الحقيقة المطلقة (الله) فاننا نعرف بأنشل ما لا يكون ، ولا نعرف ما هو كائن . وبهذه الطريقة لا يمكن للحقيقة أن تصرف الا بما ليس كائنا ، بطريق النفي *via negationis* . وبدلا من أن يوقظ الطريق السلبي الوجود والحقيقة يسدل عليهما ستارا . وتزامن الحقيقة الوجود ، ولكنها تتمثل في نقطة الوجود *ε-letheia* عند اليونان ، في الوجود في حالة اكتشافه ، بل بالأحرى في الوجود في حالة اختفائه . فالحقيقة تخفى وراء ما هو باد للعيان . ولقد أبدى فلاسفة المشرق ، ويرجع هذا بصفة رئيسية الى مزاجهم ، ميلا نحو تصور أنطولوجي وجودي للحقيقة ، ولكنه تصور ذو طابع سلبي مستتر (ايمان بقوى خفية) أي نحو تصور « لا منطقي » للحقيقة . وكما أنهم يتصورون الوجود والحقيقة من وجهة نظر فلسفية تنحو نحو اللامتناهي فانهم يرون كذلك أنه اذا كانت الكلمات تعرف وتحدد بعض الأشياء كمقابله لأشياء أخرى فليس ثمة كلمة تصلح للتعبير تعبيرا اسميا عن الوجود والحقيقة . ويرون أن الحقيقة لا تمحى ، والافتراق من الحقيقة يتطلب حالة الجذب *ekstasis* ، أي موقفا وجوديا مطهرا يعلو بالفكر على كل علاقة «بالأشياء» . هذا التصور للحقيقة كان له صدها الرتيب عند فلاسفة المشرق ، من «فيلون» اليهودي الى الفلاسفة العرب ، الكندي والفارابي وابن سينا والفرازي ، الذين يتبعون في هذا المجال نموذج الفلسفة الافلاطونية المحدثة ، والفلاسفة البوذيين في الهند واليابان ، والكنفوشيوسيين ، والطوائف ، وبوذي الصين ، قبل انطباع هذه الأقطار بالطابع الغربي . وبالطبع ، كان لهذا التصور عينه للحقيقة القائلون به في الغرب : وقد شارك فيه بالاجماع فلاسفة مثل «أفلوطين» و «ديونيسيوس» و «جون سكوت أوريجين» و «سان بوناغنتورا» ، وفي المراحل الاولى كما في ذروة النهضة «نيقولا دي كوزا» و «جيوردانو برونو» : الحقيقة المطلقة «يمكن فهمها بطريقة مبهمة» .

وثمة شكل آخر لهذا التصور للحقيقة ، بيد أنه أقرب الى الصياغة القديمة عند اليونان ، احتفظت به المدرسة الغربية . فالحقيقة عند المدرسين هي إحدى «المتعاليات» ، ويعنون بهذا أن الواحد والثلاثون هي من الأشكال التي يفصح الوجود بها عن ذاته . وفي عهد قريب جدا عاد الفيلسوف الألماني «هيدجر» الى هذه الصياغة القديمة عينها عند اليونان ، ولكن من وجهة نظر أكثر وجودية أو قل تأملية . و «هيدجر» يعرف الحقيقة من جديد بأنها نقطة *ε-letheia* ، بكونها حالة اكتشاف الوجود ، بادئة من الوجود الانساني (الوجود المائل أمامنا) . والحقيقة وحالة اكتشاف الوجود متزامنتان ، تبعا لهيدجر ، مع شكل من الأشكال الجوهرية

للوجود (الشكل الأصلي) في الوجود الانساني : فنحن نتعرف عليه «بحالة انفتاحه» وما يتأز به من مبادرة ، بينما يحدث عكس هذا في الوجود الذي تنتفي عنه الأصلية ، حيث يكون **التهاافت والسقوط** ، فيحجب الوجود والحقيقة . «فحالة الانفتاح» هي شكل جوهرى للوجود «لوجود المائل هناك» . «فحالة حقيقة فقط» ، بقدر ما يكون وجود مائل هناك» . «فالوجود - وليس الكينونة - يوجد فقط عند النقطة التي نكون عندها الحقيقة . والحقيقة تكون فقط عند النقطة التي يكون عندها وجود مائل» (١) . ومع ذلك فهذا التصور الوجودى للحقيقة مؤسس على الواقعة الأصلية ألا وهي أن الحقيقة يمكن أن تكتشف إذا بدأنا من ارتباط مباشر ويومى مع «وجودنا في العالم» ، وهو بهذا المعنى يتميز من النمط الأشد تأملا للتصور الوجودى الذى اقترن بمفهوم الفلاسفة مثل «بارمينيدس» و «هرقليطس» و «افلاطون» في الأزمنة القديمة .

٢ - وقد صاغ «أرسطو» أيضا تعريفا للحقيقة أطلق عليه فيما بعد اسم «نظرية الحقيقة بالتطابق» وسنكتفى عند هذه النقطة بأن نطلق عليه «التعريف الاستيمولوجى للحقيقة» ، على أن نترك مفتوحا للمناقشة - كمشكلة استيمولوجية على الدقة - ما يفهم أو ما قد فهم من كلمة «تطابق» بالنظر الى هذا التعريف الذى لا تظهر فيه الكلمة . والتعريف الأرسطى يرسى مايلى : «أن نقول عما هو كائن انه غير كائن ، أو عما هو غير كائن ، انه كائن ، أمر كاذب ، بينما أن نقول عما هو كائن انه كائن ، أو ما هو ليس بكائن انه ليس كائنا ، أمر صادق» (١) .

في هذا التعريف يؤسس «أرسطو» الحقيقة على خاصية للقضايا . فما هو صادق هو القضية التي نقول عما هو كائن انه كائن ، أو ما هو ليس بكائن انه ليس بكائن . والواقع أن النزعة المدرسية الغريبة اكتفت باتباع التعريف الأرسطى في هذا المجال: فالحقيقة الاستيمولوجية هي : **اللامعة بين الأشياء والعقل** *adaequatio rei et intellectus* يقول القديس توماس : «أن ما هو صادق يكمن في فهم مدى صلاحيته للموضوع المعروف» (٢) . ويقدر ما يشير هذا للتعريف الحالى ، فقد كان هذا عامة نمط المعرفة في نظرية المعرفة القديمة والمدرسية . فالحقيقة تظل متمثلة في علاقة التطابق ، وهي علاقة خارجية تماما ، بين الفهم والأشياء ، ويحدث أن ينبجم هذا عن الفهم ، كما عند أرسطو ، بطريق التجريد .

ومع ذلك ففي الأزمنة الحديثة ، منذ «جاليليو» الى «ديكارت» ، ومن «ديكارت» حتى «ليبنيز» - الذين نشأت الثقافة الفلسفية وبلغت أوجها في بلادهم - الحقيقة هي شيء أكثر من علاقة خارجية للتطابق بين الفكر والأشياء . «فالواقع» يرد الى «الفكر»

Metaphysics, IV, 7, 1011b, 27.

(١)

St. Thomas, S. Theol., I, 9, XII.

(٢)

«الرياضي» متسقا مع المثل الأعلى الجديد للمعرفة ، يرمز اليه في العلم الرياضي بالرياضيات الكلية *mathesis universalis* . وثمتند تتألف الحقيقة في علاقة هوية بين «الفكر» و «الشيء» ، أو بالأحرى في «تناغم مسبق» بين الفهم وموضوع المعرفة . وعلى ذلك فرغم أن «لينينز» يقيم تمييزا بين «حقائق العقل» و «حقائق الواقع» ، فإنه في الختام يرد الأخيرة الى الأولى ، وهو بهذا يتبع نفس المثل الأعلى الرياضي للمعرفة . ومن حيث المهنية ، كما هو الشأن في أية قضية رياضية ، أية قضية تكون صادقة ، بقدر ما هي معبرة عن علاقة هوية بين موضوع القضية ومحمولها ، بقدر ما تكون قضية أو «حقيقة موحدة» وليس ثمة شيء آخر «خارجي» اللهم الا ذات الشيء من حيث هو معبر عنه ومسقط على قضية صادقة . (وينبغي أن يتحدد معنى كلمة «تطابق» بحدود هذا المعنى الدقيق) . وفي هذا الاتجاه عينه ، وبالإشارة الى تأسيس علاقة التطابق في الفكر وليس في الأشياء «الخارجية» ، يعلن «كانط» أن الحقيقة تتألف في الواقع في علاقة تطابق بين «المعرفة» و «الموضوع» ، بيد أنه يخصص القول بأننا لو سلمنا بأن ملكة المعرفة لا علاقة مباشرة لها «بالأشياء بالذات» ، فإن علاقة التطابق تقوم فقط خلال أشكال الفهم أو مقولاته ، على نحو تكون معه علاقة التطابق بين المعرفة والموضوع ، اذا تحررنا الكلام بدقة ، علاقة تطابق بين المعرفة وبين أشكال الفهم ، وفي هذه العلاقة تكمن الحقيقة . وما يناقض أشكال الفهم فهو باطل . وبهذه الطريقة ينعكس التعريف الأرسطي للحقيقة الى «تعريف متعال للحقيقة» (١) .

وفي الفلسفة المعاصرة صيغ ، على الأقل ، تعريفان هامان للحقيقة ، وفي هذين التعريفين ثمة ، الى درجة ما ، عود الى التعريف الأرسطي ، ولكنهما بالمثل يختلفان عنه في مجالات متنوعة ، وبخاصة فيما يتصل بـ «تنمائه» الى نمط من التخطيط اللفظي . أحد هذه المجالات هو التعريف الفينومينولوجي للحقيقة كما عبر عنه «ادموند هوسرل» فهذا الفيلسوف كان صاحب نفوذ في أوساط الثقافة الرئيسية في غرب أوروبا (وقبما بعد في أمريكا اللاتينية أيضا) منذ دورة القرن الى عهد قريب جدا . والآخر هو التعريف اللفظي للحقيقة كما سواء «الفرد تارسكي» ، وهو الذي كان له تأثير قوي على المراكز الثقافية المتحدثة باللغة الإنجليزية في إنجلترا وفي أمريكا . وبالنسبة الى صياغة «هوسرل» تتألف الحقيقة في هوية أو تعادل كامل بين الموضوع أو الحالة الموضوعية ، كما توجد منها بها في الغرض المفصح عنه في تعبير أو قضية ، والموضوع أو الموقف الموضوعي كما يعطى حسدا في أفعال الإدراك الحسي . فالتعبير أو القضية صادقة عندما يتزامن الموضوع المشار اليه فيه - موضوع يتكون من سلسلة من الأفعال الموحدة التي تعطى معنى أو إشارة - مع الموضوع المعطى مباشرة في أفعال الإدراك التي تحقق ما هو متو به . فعندما تكون قضية صادقة بهذا المعنى ، فإنها

تحقق «وظيفة عرفانية» (١) . والتعريف اللفظي للحقيقة الذي بدلى به «تارسكي» بصرف النظر عن كون الغرض منه «أن ينصف الحدوس الملازمة للتصور الأرسطي الكلاسيكي للحقيقة» - حسبما يقول تارسكي نفسه - لا يتبع في الواقع هذا الصور اتباعا حرفيا . فإذا كان في الوسع ترجمة التعريف الأرسطي للحقيقة الى صيغ من قبيل : «صدق جملة يتألف من اتساقها مع الواقع (أو مطابقتها له)» أو «الجملة صادقة اذا دلت على حالة موجودة للأشياء» . فهذه الصيغ لا تعرف الحقيقة بالاشارة الى الجمل ذاتها ، التي هي باختصار الوحيدة التي يمكننا أن نصفها بالصدق - والتي يمكنها في نظر «تارسكي» أن تنتمي الى لغة نوعية مصاغة - والتي تعرف الحقيقة بالاشارة الى موضوعات الأشياء أو حالاتها التي تصفها هذه الجمل أو تتحدث عنها . ومن ثم فالمحمول «صادق» (أو «كاذب») ، يعرف في كنف المستوى الأروحد لموضوع اللغة ، في كنف لغة «طبيعية» ، لا محل فيها لتمييز التعبيرات على مستويات تتخطى القواعد اللغوية (يدعوها «تارسكي» لغة «غامضة من حيث اللفظ») . ولكن في كنف لغة طبيعية ، وهو ما هو غامض لفظيا ، ليس ممكنا دون تناقضات ، أن نعرف كلمتي «صادق» و «كاذب» (تأمل ، مثلا ، جملة «هذه القضية ليست صادقة» المحمول اما «صادقة» أو «كاذبة») . وطبقا «لتارسكي» ، الطريقة الوحيدة لتعريف «صادق» دون أن يستهدف لتناقضات أو نقائص ، هي اليده بالتنبوه (افتراضا ، ولنستخدم في هذا مصطلح العصور الوسطى *in suppositio materialis*) بالجملة التي ينطبق عليها المحمول «صادق» ، ثم أخذ هذا المحمول كتعبير يتخطى اللغويات ، وأخيرا أن نعلن أن الشرط الضروري والكافي للصدق في هذه الجملة هو في الاستغلام الذي نستخدمه فيها ، أعني في الراقعة القائلة بأن ما تؤكده «الجملة المصوغة صياغة فرضية *supositio formalis* » يحدث . ولنسق على ذلك مثلا :

الجملة : «الثلج أبيض» جملة صادقة ، في حالة واحدة فقط ، ألا وهي اذا كان الثلج أبيض (٢) .

وقد نقدت هذه النظرية عن الحقيقة على أساس أن المحمول «صادق» لا يمكن أن ينسب الى الجمل بعامة ، وانما الى «قضايا» محددة فقط . وقام الاعتراض على أساس أن جملة شبيهة من قبيل «الثلج أبيض» يمكن أن تعبر عن قضايا مختلفة ، متسقة مع ملاسبات مختلفة وأشخاص مختلفين يقولونها ، على نحو لا يمكن معه اقامة تعادل كامل بين صدق «الثلج الأبيض» و «الثلج أبيض» . فاولئك الذين يدافعون عن هذه النظرية يؤيدون أن التعريف اللفظي للحقيقة بزودنا فقط بتحليل لما يقصد

E. Husserl, Logical Investigations, Sixth Invea.

(١)

A. Tarski, «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», Reading in Philosophical Analysis, Appleton, N.Y., 1949, pp. 52 ff.

قوله ، بوجه عام ، بأن جملة صادقة ، وإن مشكلة الحسم فيها إذا كانت جملة صادقة في الحقيقة أو كاذبة ليست مسألة لفظية ، ولكنها تختص بعلوم خاصة .

٣ - وفي كنف مادموناه الثقافة اليونانية في الحقبة الكلاسيكية ، كان هنالك بالمثل صياغة تعريف الحقيقة ، بالإشارة كذلك الى قضايا ، أقيم فيها وفهم منها أن القضية تكون صادقة حين تكون مترابطة منطقياً ، متوافقة أو متجانسة ، مع قضية أو قضايا أخرى أعلن من قبل كونها صادقة . هذا هو تصور الحقيقة المائل في جميع جوانب نظرية القياس الأرسطية .

كل التدييات لها رئة	كل أ هي ب
كل الخفافيش ثدييات	كل ج هي أ
كل الخفافيش لها رئة	كل ج هي ب

وباتباع هذا التعريف للحقيقة ، وهو التعريف الذي سنطلق عليه تعريفا منطقيا «بارتباط وتوافق وتجانس قضية مع قضية أو قضايا أخرى ، تكون قضية صادقة بقدر ما تتوافق مع أو تستخلص من قضايا أخرى تثبتها ، أو بالمثل بقدر ما يستحيل أن تستمد هي ونقيضتها من ذات المقدمات ، ويمكن إثباتها معا بالمقدمات عينها . وقد جرت العادة في الأنسقة الصورية الاستنباطية بالقول بأن جملة صادقة (أو صحيحة) بالمعنى الذي يستحيل معه أن تكون هذه الجملة ونقيضتها قضايا قابلة للاثبات في وقت واحد من ذات الجمل الأصلية . وبالطبع ، تردد الظن ، منذ أيام أرسطو ، بأن هذا التعريف المنطقي للحقيقة يحى علاقة وثيقة بين الحقيقة الاستيمولوجية ، وهي أن ثمة «تطابقا» بين البناء المنطقي الاستنباطي للقضايا وبين بناء الواقع ، ولكن ينبغي أن يكون التأكيد بمعنى دقيق منصبا على التوافق المنطقي لقضية مع القضايا الأخرى . ومن ثم ، فهناك أيضا ، يجعل بنا أن ننتظر تغيرات المعنى في لفظ «توافق» .

ففي القرن الحادى عشر الميلادى ، عندما برهن القديس «أنسلم» ، بواسطة الهندسة ، على أن القضية «الله موجود في الذهن وفي الواقع» صادقة لأنها تأتي منطقيا (كما لو كان من يديه) من القضية «الله يبلغ من العظم حدا ، لا يستطيع المرء معه أن يظن أى شيء آخر أعظم منه» . ومن القضية «أن يوجد في الذهن وفي الواقع أكبر وزنا من أن يوجد فقط في الذهن» . هذا التصور المنطقي للحقيقة يبدو لأول مرة له تأثير ملحوظ في النزعة المدرسية الغربية . ومرة أخرى يمكن أن يظل اسهام الثقافة الغربية في هذا التصور للحقيقة ، مثبتا ليس فقط في كون الفلاسفة مثل «سان يونا فان تورا» و«دونس سكوتس» ، و«ديكارت» و«ليبنيز» و«هيجل» قد

دافعوا عن برهان القديس أنسلم على صدق هذه القضية ، ولكن أيضا في كون المناقشات الفلسفية تثير صياغتها حتى في إيماننا هذه (١) ولكن «هيجل» بوجه أخص ذهب الى القول بأنه حتى لو كان في الوسع ان نعرف الحقيقة بكونها تتوافق المنطقي لقضية مع قضايا أخرى ، فيمكن فقط أن نستخلص من هذا أن ثمة قضايا صادقة تنعزل لكونها متوافقة مع قضايا أخرى منعزلة ، أو «مستقلة» أيا كان مبلغ طرافتها (كما يحدث في الرياضيات) لأنها ليست حقائق أو وقائع «ذرية» . الحقيقة مطلقة ، فما هو صادق هو النسق الكلي لقضايا الفلسفة ، وصدق قضية يتزامن مع توافقها ووحدتها في النسق الكلي للفلسفة (٢) . ويعني ذلك ، كما أحد بهذا الهيجل المحدث «هارولد هنرى جواشيم» أن أية قضية صادقة يستخلص معنى الصدق فيها من النسق الكلي لقضايا الفلسفة . ومن الواضح تماما ، كما أشار الى ذلك «برتراند رسل» فيما بعد ، «أنه بقدر ما يتقبل المرء هذه النظرية ، ليس ثمة تفكير خاطئا ، وحالما يتخلى المرء عنها يكون كل تفكير خطأ» (٣) .

والتصور الهيجلي للحقيقة بالتوافق هو تصور ميتافيزيقي ، واحد ، مطلق . وفي مقابل هذا التصور سوى عدد متنوع وهام من الفلاسفة المعاصرين ، - ينتسب بعضهم الى ما يدعى «مدرسة فيينا» - مثل «رودلف كارناب» و «أوتو نويراث» - وآخرون الى «مدرسة برلين» مثل «كارل همل» - أقول سبوا نظرية عن الحقيقة بالتوافق ، أقرب الى أسلوب البحث والتفكير العلمي . وقد انتشرت هذه النظرية على نطاق واسع ونقدت في إنجلترا والولايات المتحدة . وقد أخذ في هذه النظرية بأن قضية صادقة حين تتوافق مع نسق قضايا يسلم بصدقها علماء ودارسون ثقة في زماننا . ولكي تفدو قضية صادقة يلزم ليس فقط أن تتوافق مع مبادئ المنطق ، وأن يحسن سبكها بمعنى منطقي ، بل يلزم أيضا أن تتوافق - بالنظر الى مضمونها «الوصفي» - مع نسق من القضايا يتقبلها العلم المعاصر . فما هو هذا النسق من القضايا الذي يقرر صدق قضايا أخرى ؟ انه من حيث الأساس نسق للقضايا يعبر عنها في لغة الفيزياء الزمانية - المكانية ، أعني في لغة «فيزيائية» . وفي المثل الأخير يتألف نسق القضايا الأساسية التي تقرر صدق قضية أخرى من قضايا ملاحظة تشير الى ما يرى وما يسمع وما يلمس مباشرة ، مثل «هنا مكعب أزرق» أو «الآن يمكنني أن أرى هنا مكعبا أزرق» . ولكنها ترجمت الى صيغ فيزيائية ، يتم التسجيل فيها فقط للمواقف والحركات التي أشير اليها بتوافقات زمانية مكانية ، مثلما يمكن التعبير عنه بلغة «سلوكية» خالصة . فإذا كانت كل القضايا الأخرى صادقة بتوافقها مع هذه القضايا الملاحظة وبمقارنتها بالأشياء الخارجية ، فاما أن تكون هذه القضايا

Cf. Philosophical Review, Vol. LXIX (1960), and vol. LXX (1961).

(١)

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, I, 1.

(٢)

B. Russell, *Philosophical Essays*, 1918, p. 155.

(٣)

قد اعتنق صانعها بفضل تقبل العلماء المعاصرين لها . ان صدق قضية ينجم من توافقها مع قضايا أخرى أساسية ، وصدق هذه القضايا الأخيرة هو ، في التحليل الأخير ، اصطلاحى ، ويعتمد على كونه قد تقبله علماء كل حقبة (١) . والمشكلة التي تثيرها هذه النظرية عن الحقيقة بالتوافق تتلخص في أن نجلو ما اذا كان للقضايا الأساسية أو القائمة على الملاحظة معنى «ظاهري» ، وفي هذه الحالة تدل على «أشياء» ، أم ما اذا كان معناها «اصطلاحيا» خالصا ، وفي هذه الحالة يلزم لنظرية الصدق التي تستند اليها أن تواجه كل المشكلات التي تثيرها بدورها نسبية صياغتها .

ويرتبط بالنظرية الأنفة عن الحقيقة ارتباطا وثيقا ، نظرية يأخذ بها بعض الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ، والذين يمثلون الفلسفة «البنائية» . وتستشهد فى هذا بما قاله «موريس مزلو بوتنى» ، وهو الذى صاغ التصور البنائى للحقيقة : «ان ما يحقق فى العلم الفيربائى ليس - اذا تحدثنا حديثا ملائما - قانونا بالمرء ، بل هو نسق من قوانين يتم بعضها بعضا .» وحقيقة الفيزياء لا ينبغي أن نجدها فى قوانين معتبرة الواحد منها بعد الآخر ، بل فى مجموعة مؤلفة من القوانين » (٢) . ومن الضرورى بالطبع ، فى التصور البنائى للحقيقة ، أن ننحى جانبنا العنصر الاصطلاحى الذى ينتمى الى النظرية السابقة عن الحقيقة . بيد أن تصور الحقيقة الذى نسيناه فى هذا القسم من مقالنا مع الاشارات الضمنية المتعددة ، لم يكن تعبيرا قاصرا على الفكر الفلسفى فى الافطار الغربية . فرغم انتشار أقل فى ثقافة الأقطار الشرقية . فقد طورت هنالك أنساق فلسفية تفهم فيها الحقيقة الفلسفية من حيث كوبها متضمنة فى نسق قضية استنباطية أو فى «وحدة أعلى للفكر» . ونكتفى بأن نسجل النسق المنطقى الاستنباطى عند «نايايا» ، ونسق «فايشيسيكاء» فى فلسفة الهند .

٤ - وبالمعنى الرابع ومن أيام الفلاسفة اليونان القدامى ، عرفت الحقيقة أيضا كوظيفة اجتماعية ، كأداة لاشباع بعض ضرورات عملية ، كمنفعة عملية . وقد اقترن هذا التصور للحقيقة فى أصوله بالفن الجدلى الذى مارسه السوفسطائيون اليونان (٣) ، وقد تطور فى سلسلة من المتناقضات . وبالفعل ، فى التصور «الذرى» للمجتمع الذى أخذ به السوفسطائيون ، نجد أن الحقيقة تؤدي وظيفة «اجتماعية» ، وتمثل فى أداء هذه الوظيفة الى الحد الذى تشبع عنده من جهة أخرى

(١) Otto Neurath, «Sociology and physicalism», Logical Positivism, ed. A. J. Ayer, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1959, pp. 282-317.

(٢) Carl Hempel, «On the Logical Positivist, Theory of Truth», Analysis, Vol. II, 1954-35.

(٣) M. Merleau-Ponty, La Structure du Comportement, Librairie Hachette, 1957, Chap. III, p. 198.

Plato, Menon, 89a.

(٤)

حاجة «فردية» ؛ زد على ذلك أن الحاجة الشخصية التي يقصد بها اشباعها تتجه نحو إبراز كون الحقيقة ذاتية - وذلك عن طريق دحض أولئك الذين يأخذون بالاعتقاد في كون الحقيقة موضوعية ، وبطريق البرهنة على أن الحقيقة تتألف فيما يبدو صادقا لكل فرد - بيد أن «الحقيقة الذاتية» هي تناقض آخر يهدم ذات تصور الحقيقة .

وأيا ما كان فإن العامل الهام يتمثل في أنه حتى ولو تم تخطيه فيما بعد بفعل الهجوم الذي يمثله التصور السقراطي للعلم ، فإن المعنى العملي والنفعي للحقيقة قد استمر في الاحتفاظ بذلك المجال الذي وحد فيه سقراط الفضيلة بالعلم ، وأعلن أن الفضيلة تتألف في معرفة ما هو نافع وما هو ضار ليتيسر لنا العمل (٤) . وقد يكون هذا تصورا سالفا عند قدامى اليونان لما نؤثر أن ندعوه التصور البراجماتي للحقيقة لتأكيد معنا- المعنى الفعال .

وليس ثمة ضرورة للتنبؤ بان التصور الفعال للحقيقة قد تطور في اتجاهين أساسيين يتفقان مع التفسير المعطى للتعبير «حقيقة عملية» . ففي أحد هذين الاتجاهين يميل المعنى العملي للحقيقة إلى أن يفسر كمنفعة عملية أو ممارسة مرضية بالنسبة إلى احتياجات واهتمامات الفرد ؛ وبهذا المعنى يميل التصور البراجماتي للحقيقة إلى أن يكون أشد فردية ، وإلى أن يكون شكليا بين الحين والآخر ، كما يمكن أن نرى ذلك عند بعض الفلاسفة إبان النهضة متزامنا مع النزعة الفردية السائدة في ذلك العهد عند «مونتاني» و «بيير شارون» في فرنسا ، وهما اللذان حولا التصور النظري للحقيقة إلى مثل أعلى عملي للمعرفة في الحياة ، وذلك بتجديد التصور الأبيقوري القديم للحقيقة ، وكما يمكن أن نرى ذلك فيما بعد في حالة «فردريك نيتشه» الذي يؤيد باطراد تصورا براجماتيا للحقيقة بهذا المعنى . ويأخذ «وليم جيمس» ، وهو من المثليين الكلاسيكيين للبراجماتية المعاصرة ، بأن صدق فكرة أو قضية يتمثل فقط في التحقق من صحتها ، وأن المرء بالتحقق يمكنه أن يفهم «النتائج العملية المحددة للفكرة المحققة» يقول : «جيمس» : «الحقيقة - وهي أبعد عن أن تكون غاية في ذاتها - لا تعد أن تكون وسيلة تمهيدية نحو اشباعات حيوية أخرى» . على نحو تكون معه ماثلة لقولنا : «إنها صادقة لأنها نافعة» (١) . ولكن في الختام يضيف «جيمس» : «إن الحقيقة في أية لحظة هي حقيقة لكل فرد - إن الحقيقة هي ما يفكر فيه هذا الإنسان أو ذاك في هذه اللحظة أو تلك بأكبر قدر من الاشباع لذاته» (٢) . ولم يصبح هذا بعد التصور الوجودي للحقيقة الذي يتردد كثيرا في الثقافات الشرقية ، حيث يتطلع الفيلسوف إلى حالة الجذب لكي يفقد فرديته في الحقيقة المطلقة . ونحن نتناول الآن تصورا للحقيقة حيث يطالب الفيلسوف - بأفعاله - بتحقيق وتأكيد فرديته . هذه النظرية عن الحقيقة كانت أيضا تعبيراً من التعبيرات الواضحة للفكر الفلسفي الغربي .

W. James, Pragmatism.

(١)

Plato, Menon, 89a.

(٢)

والممثلون لها في الولايات المتحدة الأمريكية هم الفلاسفة «شارلز ساندرز بيرس» و «وليم جيمس» و «جون ديوى» ، وفي انجلترا «ف. ج. شيلر» ، وفي ايطاليا «جيوفاني بابيني» ، وفي ألمانيا اتخذ «بيروسالم» أيضا تصورا برجماتيا للحقيقة .

والاتجاه الآخر الذى تطور فيه التصور الفعال للحقيقة يلزم أن يقر بالنظرية الماركسية عن الحقيقة . ذلك لأن الحقيقة عند «ماركس» والفلاسفة الماركسيين لاتتألف فقط من نشاط عملي ولكنها تتألف أيضا وفي المقام الأول من نشاط عملي **اجتماعي متحول** . وفي التعريف الفعال للحقيقة الذى تأخذ به الماركسية تبرز عناصره الجوهرية في فكرة الفرد الانسانى كفرد مرهون وجوده ومشروط تكوينه « بتجميع العلاقات الاجتماعية » ، وكفكرة المعرفة كنشاط عملي تحولى ، وثورى (١) . ومن ثم فاحتمال صدق فكر مؤسس على ما اذا كان هذا الفكر يعكس واقعا ، أى واقعا اجتماعيا ذلك لأن من يصنع هذا الفكر يعكس فيه بالفعل حالته الاجتماعية الخاصة به ، موقفه الطبقي ، ومصالح جماعته ، والموقف الاجتماعى للفترة التاريخية التى ينتمى إليها . فهذا الفكر يعتمد فضلا عن ذلك على طابعه العملي التحولى ، ذلك لأن الفكر الصادق وحده هو الذى يمكنه أن يعكس واقعا اجتماعيا ، بقدر ما يكون كذلك نتاجا للعمل (التطبيقي) الثورى . والتعريف الأرسطى للحقيقة يتحول ، فى التعريف الفعال للحقيقة الى معنيين متوازيين يشتركان معا فقط في تعارضهما مع التكسير التاملى لذلك التعريف . ويترتب على ذلك أن الحقيقة عند البرجماتية تتألف في اتفاق بين الفكر والواقع ، ولكن فقط اذا كان المرء يفهم من «الاتفاق» أن الفكر يففى **لا هو جدير بالاهتمام** ، لما هو فى أى حدث ، افضل مما لو اختلفنا مع الواقع . والتعريف الأرسطى صحيح أيضا عند الماركسية ، بشرط أن يفهم المرء من «الاتفاق» أن الفكر يعكس بفعالية واقعا اجتماعيا محددا (أعنى يحوله) . «أن مسألة معرفة ما اذا كانت حقيقة موضوعية تطابق فكرا انسانيا ليست مسألة نظرية ، ولكنها مسألة عملية . فلا بد للانسان في الممارسة ، أن يثبت الحقيقة ، ذلكم هو واقع فكره وقوته وموضوعيته . المناقشة حول واقعية أو عدم واقعية فكر منعزل عن الممارسة العملية هي مسألة مدرسية » (٢) هذه الصورة الأخيرة من صور التصور الفعال للحقيقة تشكل ، من حيث دلالتها على التغير والتحول ، الخط المرشد الذى يوجه الفكر

Cf. K. Marx, These über Feuerbach, Thesis II, VI and XI.

(١)

K. Marx, Thesis II.

(٢)

العملية كمصدر والهام لكل مظاهرها الثقافية . وفي انظار الشرق والذوية متشكك
تشيكسلوفاكيا والمجر وبولندا ، ورومانيا ، ويوغوسلافيا ، وفي الاتحاد السوفيتي ،
وفي الصين ، وفي جنوب شرق آسيا ، في شمال فيتنام ، وفي الشرق الأقصى في
كوريا الشمالية ، وفي الكاريبي في كوبا ، مكتفين بالتنويه بأبرز البيئات الجغرافية
والثقافية .

بقلم : فونفيليو تريجو دؤنديز

ولد في المكسيك عام ١٩٢٧ متخصص في الدراسات
الفلسفية . وهو أستاذ نظرية المعرفة في الجامعة القومية
بالمكسيك منذ ١٩٧٠ . وله عدة مؤلفات ، ومقالات في المجلات
الجامعية المكسيكية .

ترجمة : الدكتور محمد فتحي الشنيطي

أستاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية بكلية الآداب
بالمثيا .

المكاتب : بيم تشونج



بقلم : بوريس كوسينيتوف

ترجمة : على أدهم

يتناول هذا المقال عالين كبيرين تشابهت معتقداتهما وآراهما عن نواميس الكون الى حد كبير أحدهما من كبار علماء وفلاسفة الاغريق ، هو : ابيقور الذي ولد عام ٣٤١ ق م ، وتوفي عام ٢٧٠ ق م . لقد كان عالما كبيرا وفيلسوفاً ذائع الصيت ، اشتهر خاصة بمبادئه الأخلاقية التي جعلت الناس في الزمن القديم تسبغ عليه لقب مخلص الروح ؛ وما زالوا الى الآن ينظرون اليه كمصلح أخلاقي عظيم . أما ثاني هؤلاء العلماء فهو اكبر عالم من علماء الطبيعة أنجبه العصر الحديث ، هو : روبرت اينشتاين ، صاحب نظرية النسبية الشهيرة التي قلبت مفاهيمنا القديمة راساً على عقب .

وترجع شهرة ابيقور العلمية الى تفسيره للنظرية الذرية . ففي رايه ان الكون مكون من اجسام وفضاء ، والاجسام مكونة من ذرات ، والدليل على وجود الاجسام الاحساس بها . أما وجود الفضاء ، او الفراغ ، فهو حتمية عقلية ، اذ لولا الفراغ لما استطاعت الاجسام ان تتحرك ، والاحساس يؤكد لنا انها تتحرك . وهو يؤكد ان الذرات لا تنقسم ولا تنفجر ، وان الكون لانهائي ، وكذلك عدد الذرات ومدى الفراغ . كما ان الذرات ليست على شكل واحد . وهي مختلفة في احجامها .

ومهما كان من حجمها فهي في حركة دائمة تتحرك بسرعة واحدة خاطفة .
 وبسبب انحراف تلقائي تتصادم الذرات وترتد بعيدا بعد ارتطامها
 لمسافة اقل او اكبر مكونة اجساما مركبة ذات كثافة متباينة . وهو
 يعتقد ان الروح جسم مادي صرف مكون من دقائق تتخلل الجسم كله ،
 وان الاجزاء العصى مجرد عملية مادية صرفة . وكان ابيقور لا يخشى
 الموت ولا يؤمن بحياة قادمة ، اذ في اعتقاده ان الروح ذات طبيعة تجعلها
 تتحلل فور مفادرتها الجسم الى الذرات الأولية التي تكونت اساسا
 منها . والسعادة في رأى ابيقور تتلخص في رضاء النفس واستبعاد كل
 ما يعكر صفوها ، وخير سبيل لضمانها الحد من حاجات الانسان
 ومتطلباته الى ادنى حد ، ولذلك فهي سعادة سلبية . ومع ان ابيقور
 يسلم بوجود الآلهة الا انه يعتقد انها تعيش في عالها غير آبهة اطلاقا
 باحوال الدنيا .

هذه زبدة آراء ابيقور ، فماذا عن صنوه اينشتين ؟ ان اينشتين
 يتفق مع ابيقور في تكوين الكون الذري وديناميكيته ، ولا يختلف معه
 الا في رايه بإمكان انقسام الذرة . ويتفق الاثنان في عدم وجود حياة
 اخرى . وابد أصبحت كلمة ابيقور « ان الموت ليس له شأن معنا » شعار
 اينشتين طيلة حياته . ان ابيقور كما ذكرنا آنفا لا ينكر وجود للآلهة ،
 وان كان ينكر فاعليتها ، اما اينشتين فلا يعتقد في وجود اله اطلاقا .
 وآراؤه عن نوايس الكون تضمنتها نظرية النسبية الخاصة التي اعلنها
 عام ١٩٠٥ ، ونظرية النسبية العامة التي اعلنها عام ١٩١٦ . واهم
 ما تضمنته هاتان النظريتان ان ليس هناك شيء كوني ثابت مطلق الا سرعة
 الضوء ، وماعداه فهو نسبي : الكتلة ، والحركة ، والزمن . وان الكون
 ليس محكوما بثلاثة ابعاد : طول وعرض وعمق فحسب ، ولكنه محكوم
 بأبعاد اربعة باضافة البعد الزمني لها . وقد وضعت نظرية النسبية حلا
 نهائيا لفكرة وجود الأثير ، وبالتالي وجود الفضاء الذي نادى ابيقور من
 قبل بحتمية وجوده .

اما عن السعادة عند اينشتين فلم يسلك لها الطريق السلبي ، طريق
 التقشف الذي سلكه ابيقور ، بل كان من رايه الاستمتاع بالحياة الى ان
 يلفظ الانسان نفسه الأخير ، اذ لا حياة ، في اعتقاده ، بعد الموت .

١ - الذرات والمكان

في سنة ١٩٢٣ ظهرت في ألمانيا طبعة جديدة لكتاب لوكريتيس «طبيعة الأشياء» ،
 وقد صدر المجلد الثاني - وهو ترجمة للقسيده الى اللغة الألمانية - بمقدمة (١)

لاينشتين . ويقرأ الانسان في هذه المقدمة : « كتاب لوكريتيس سيخلب لب أي انسان لم تستول عليه بعد روح عصرنا استيلاء تاما ، ويشعر بأنه قادر على أن يرجع خطوة الى الوراء ليفحص العصر الراهن ويحكم على المستوى الروحي الذي بلغه المعاصرون لنا (١) » ..

ولكن لماذا يجب أن نخضع أنفسنا لروح عصرنا وأن ننظر اليه من مسافة معينة ؟ ويعتبر اينشتين هذا التمرد وهذه القدرة على اتخاذ نظرة مجردة لعصرنا مزية عقلية ، بل انها يمكن أن تكون ضرورة من خصائص عصرنا ، ومن المؤكد أن هذا هو واقع الأمر ، ويتطلب العلم الذي جاء بعد العصر الكلاسيكي من الانسان أن يحلل اللحظة الحاضرة في العلم من وجهة نظر ديناميكيته ، مكونا تكمينات خاصة ومستبقا النظر الى تقدم بعد مدى للأفكار المعاصرة مجترة على ارتياد الماضي لكي يكون تقويما جديدا له . وحقيقة مقاومة الحاضر والقدرة على اتخاذ نظرة غير منحازة هما من الخصائص التي تكون جزءا مكملا للأسلوب الحق المعاصر في التفكير العلمي ، ونحن في الوقت الحاضر منجذبون أكثر من سنة ١٩٢٣ حينما كتب اينشتين المقدمة لطبعة قصيدة لوكريتيس الجديدة ، والذي يجلبنا هو مرونة الفكر القديم وديناميكيته التي خلقت في جدة وبساطة نظراته الى الدنيا نماذج لكل أنواع الأفكار عن الطبيعيات ، وبعض هذه الأفكار لم تتخذ بعد صورة غير قابلة للانتباس حتى يومنا هذا . ومن قبيل هذه الأفكار يمكن أن نذكر فكرة الكينونة وهوية موضوع التغير ، وقد نسبت الفلسفة الايونية هذا الدور للمادة الواقعية الماء والهواء والنار ، وهي أقرب للمادة التي لا خصائص لها عند اتباع المذهب الذري . وقد أشار الفلاسفة الاليابون الى العلاقة بين الكينونة والهوية المطلقة ، فالجوهر لا يتحرك ولا يتغير ، والحركة وهمية ، ومحولات الموضوع كلها لا تتغير ، والذات متفقة مع هويتها بالمعنى المطلق للكلمة ، ولا شيء يقاوم هذه الهوية ، وبناء على ذلك فان مشكلة الهوية لموضوع التغير تختفي ، وفي هذه الحالة يتناول الانسان الأساس الذي لا يتغير لعدم الوجود وعدم التغيرات مع الهوية التافهة .

وفي مؤلفات لوفيبوس وديموقريتيس نرى ظهور الهوية غير التافهة ، فالذات تملك محولات مختلفة ينفي كل منها الآخر ، ولا تزال برغم ذلك محتفظة بهويتها . ففي لحظات مختلفة تشغل الذرة مواقع في المكان ، ولكنها مع ذلك تظل محتفظة بداتها . وإذا ضم الانسان الواقف في المكان والدقائق في الزمان في تصور عقلي مفرد للوضع الزماني المكاني (الذي اطلق عليه « نقطة الكون » مع ثلاثة أحداثيات مكانية واحداث رابع زمني ، وحركة الذرة تمثل في هذه الحالة حلقات مستمرة من اوضاع مكانية زمانية غير متوافقة ونقاط غير متطابقة في العالم . فاذا حصر الانسان نفسه في المكان فان حركة الذرة تكون حركات غير منقطعة السياق من الأوضاع غير المتطابقة،

وقى من محبة. سعمل «نور» متناه وحده عجيب وهدوء من «حسية» وهو جيب يسمى «جيبون»
منها المكان عامة وهى عند ديموقريثس «عدم الكينونة» ، والعالم مقسم الى
«وجود» و «عدم» . والدورات مع هويتها ومحملاتها المادية غير المتغيرة والتي تظل
خلال التغيرات فى الوضع المكانى تكون ما اسماء ديموقريثس «الكينونة» ، على حين
ان تغير اوضاع الذرة الواقى والمحتمل يكون ما اسماء «العدم» اى المكان الخالى .

وقد كان المذهب الذرى القديم هو الانموذج الاصلى للمذهب العقلى - وهو
انموذج غير محكم تلتقى فيه نظريات مختلفة ، وتمتزج ويختلط بعضها ببعض
ليختلف بعد ذلك كل واحد منها عن الآخر مع الاحتفاظ بما بينها من روابط تكوينية
ومنطقية ، وعالم الذرات فى الحركة يمكن أن يتركه العقل . والعقل يحقق ذاتية
التأثيرات التجريبية ، ويجمعها فى طبقات ، ويقدم افكارا عامة تزول فيها الخلافات
الفردية ، ومن المتعذر فهم الدنيا بدون مثل هذا التحقيق للذات الذى يأتى بالنظام
فوضى مشاعرنا المباشرة ، ولكن العقل فى قيامه بوظيفة تحقيق الذات والتنظيم
لا يزال غير متجاوز لحدود الحكم كما كان يسمى فى القرن التاسع عشر .

والعقل بمعناه الصحيح وبوظيفته التى لا يمكن اخضاعها للحكم يأخذ فى
حسابه الخلافات الفردية التى تحطم وتلوى تحقيق الذاتيات القديم وتصنيفاتها ،
وتعدل التصورات العقلية ، وتجعل المذهب العقلى غير منفصل عن مصاحباته
الحسية .

ومنذ عهد «الرسالة الى هيرودوت» التى شرح فيها ابيقور وجهة نظره فى
المعرفة صار من غير الممكن خلال تاريخ الفلسفة والعلم فصل الفكر الذى يحقق
الذاتية من التأثيرات التجريبية التى توجد الفردية . وفى وثيقة هامة عن المذهب
العقلى الحديث ، وهى «ملحوظات اينشتين فى الترجمة الذاتية لحياته» ، بحث عن
الانتقال من المدركات الحسية المنعزلة الى الصور الخيالية ، وعن الانساق المتتابعة
التي تظهر على هذا النمط ، وكل حلقة من الحلقات تجر الحلقة التالية لها بطريق
تداعى الأفكار . وهذه الانساق لا يمكن اقامتها دون بعض الرجوع الى الصور
الخيالية المينة ، ولكن فى هذه الحالة تحقق الفكرة ذاتية الصور الخيالية الخاصة
بالانساق المختلفة ، وتنسقاها فى نظام وتجمعها ، وهذه الصور الخيالية المحققة
الذاتية تصبح تصورات عقلية وآلات تستخدم فى (١) تنظيم الانساق المتجمعة .

ووجهة نظر نظرية المعرفة هذه كانت عاملا فعالا فى تصور اينشتين العقلى
للدنيا ، وقد اقام بحثه الذى ادى به الى نظرية النسبية عليها ، وهذه النظرية
ليست بحال النتيجة المنطقية لكشوف تجريبية دون أساس واع من نظرية المعرفة .

ونظرية النسبية قائمة على وجهة نظر عقلية صارمة ، ولكنها ليست وجهة نظر عقلية معارضة للحسية ومنابع المعرفة التجريبية . ومعيار اختيار نظرية علمية ، الكمال الداخلى ، أى استنباط طبيعى منطقى من مقدمات عامة بقدر الإمكان ، والتبرير الخارجى ، أى التأكيد التجريبى للنظرية يتفقان فى طلب محتوى فيزيائى للافتكار . والافتكار الأساسية المتضمنة فى الاستنباط الرياضى المنطقى يلزم (على الأقل فى المبدأ وعلى الأقل عن طريق التقدير الحدسى) أن تودى الى نتائج تجريبية قابلة للتحقيق ، والاستنباط المنطقى والنزعة التجريبية ومكونات المعرفة العقلية والحسية يكمل كل منها الآخر وتتبادل الاستبعاد ، وفى الوقت نفسه تفقد كل دلالة حقيقية لها فى حالة انزالها بعضها عن بعض .

والمكان الخالى فى الفلسفة الدرية هو مجموع المسافات بين الأجسام ، وبدونها لا يكون للفكرة أى معنى ، والمكان الخالى ، وهو عند ديموفريثس « الالوجود » كان كما تقدم محمولا سلبيا للجسم ، والمكان الذى لايشغله الجسم ، والمكان الذى لا يوجد فيه الجسم فى لحظة معينة ، ولكن المحمول السلبى لا يكون له معنى الا اذا كان هناك محمول ايجابى مطابق له : والمكان الخالى هو المكان الذى من المتوقع أن يحل به جسم والمكان الذى يمكن أن يشغله جسم ، والذى قد حل به جسم أو سيحل به جسم ، والذى يمكن بناء على ذلك أن يوصف بأنه محمول للجسم . ولكن وصفا من هذا القبيل يختلف عن الامتلاك الحقيقى فى عدم امكانية التأثير فى أعضاء الحواس ، وذلك فى غياب المكون التجريبى الحسى للمعرفة ، ونحن هنا عند منبع الابنية الفكرية الخالصة التى تطالب بحقها فى الاستقلال ، والاساس الحقيقى لادماج الالوجود (أو الوجود غير الكامل بدون مكون تجريبى) هو فكرة الحركة ، وهذا يسمح باعتبار الالوجود ، المكان ، مكانا هجرة الجسم أو مكانا يستطيع أن يشغله الجسم : أى باعتباره مكانا متوقعا ومحمولا متوقعا للجسم . وهذا التمثيل للاوضاع المتوقعة والاوضاع الواقعية يسمح للانسان بأن يعتبر المكان مثل المسافة وأن يتعرف النقاط الواقعة على مسافات متساوية من نقطة معطاة أو محور الى آخره لاستعمال طرائق القياس ، وبوجه عام لاقامة الابنية الهندسية والمنطقية .

وفكرة المكان باعتبارها موضعا للمحولات المتوقعة للأجسام فكرة نسبية ، وهى تجرد المكان الخالى من المعنى الفيزيائى ، الا اذا كان المكان يحوى اجساما تدركها الحواس ، وهى على هذا النمط تربط ما بين الوضع المكنى للجسم والمسافة التى تفصله من الأجسام الأخرى التى تدركها الحواس (أى نها قابلة للادراك الحسى فى المبدأ) ويلزم أن تبدو الازاحة المكانية فى هذه الدنيا فى حركة سير متوقعة .

ومن المحتمل أن تكون مثل هذه الافكار قد جالت بفكر ديموفريثس ، والأكثر احتمالا أن تكون قد جالت بفكر أبيقور ، وفى لوكريثس نرى هذه الافكار واضحة ،

فهو يتحدث عن المكان الخالي باعتباره شرطا لازما للحركة (١) ، وأكثر من ذلك ان المكان الخالي عنده شرط من الشروط لا لحركة الأجسام وحدها بل كذلك لظهور فرديتها . ومسألة اظهار الفردية مسألة جوهرية في النظرية الآلية للعالم التي تنكر المميزات الأولى الوصفية بين الأجسام . وإذا لم يكن هناك صفات مميزة للجسم وإنما له صفات هندسية وليس هناك ما يميزه عن المكان الذي يشغله فما الذي يمكن الانسان من التحدث عن وجوده وما الذي يميزه مما يحيط به ؟ ولم يستطع ديكارت ان يحل هذا المشكل ، ولكن القائلين بالمذهب الذري يحلونه بالإشارة الى المكان الخالي ، فالذرة محاطة بالمكان ، وهذا المكان قابل للاختراق ، ولذلك ليس له تأثير على أعضاء الحواس ، ولهذا السبب يحد المكان الجسم ، والمكان في دوره ، كما نعرف ، يكون جزءا من صورة الدنيا ، لأنه محصل المسافات التي تفصل الأجسام ، وهي تجده ، ومن ثم فكرة انفصال المكان عن الأجسام التي تسمح بوجود تعريف لهما ، وهي من أجل ذلك لا نهائية .

« تعنى الطبيعة بأن لا تجعل تجمع الأشياء لا يجد نفسه ، وهي تجعل المكان حدا للجسم ، وتضبط الجسم لتحد المكان ، وهي تجعل كل شيء لانهائيا بهذا (٢) . التحويل » .

وحقيقة استخلاص لانهائية الكون من الحد المكاني للأجسام والمكان تبين طبيعة نظرية المعرفة في نظرة أبيقور للعالم ، والفكر الموضوعي ، الفكر المعنى بالكينونة ، يكشف هوية الموضوع الفردي مع الموضوعات الأخرى ، ويضع في مكان الأشياء الفردية أفكارا عامة تختفي فيها لاهويتها ، ولكن كل خطوة في هذا الاتجاه الفكرى تستلزم حدا وتسجيلا تجريبيا للأجسام الفردية التي ليست لها هوية وموجودة في الحاضر ، ولا يمكن إيقاف هذه العملية ، وإيقافها فكرة خاطئة ، خالية من المعنى الفيزيائي ، لأنه سيكون تماما مثل جسم غير محدود بالمكان ومكان غير محدود بأجسام في رأى أبيقور .

وقد اشتقت فكرة المكان المتشابه بمعنى انه ليس له وسط ولا حدود من فكرة الكون غير المنتهى ، ولا شيء يقيم لهذا المكان نظاما للقياس له مزاياه . ولكن فكرة واحدة موجودة في مؤلفات أبيقور وليست موجودة عند ديموقريطس أو أرسطو ، فكرة المكان غير متساوى الاتجاه . تتحرك الذرات من أعلى الى أسفل ، ولفكرنى العالى والسافل معنى مطلق ، والملاحظ هنا فيما يخص التصورات الفعلية الوضعية عند أبيقور انها رجعية اذا قورنت بآراء أسلافه المباشرين ، ولكن ما هو المظهر الاستفهامى لهذه الفكرة عن المكان غير متساوى الاتجاه ؟

Lucretius I, 330-345.

(١)

Lucretius II, 1008-1011.

(٢)

انها فكرة قانون كوني تخضع له حركات الذرات وهو قانون قد فقد اتصاله بخطة الكون الثابتة . ومثل هذا النسق لا وجو له عند ديموفريثس ، ولكن لا يجد الانسان كذلك قانونا يحكم الكون في كليته . وتأخذ حركات الذرات طرائق مختلفة ، وليس للذرات حركات خلفية مقروءة تنطبق على الكون جميعه . وعند ارسطو أن الكون يسيطر عليه نظام ثابت من المركز الطبيعية ، ويصف أبيقور توازنا حركيا للعالم ! فالذرات بفضل قانون كوني عام تملك حركة خلفية في اتجاه واحد وفي الاتجاه نفسه .

وهذا الشرود الفكرى الذى ينظم الوجود ويقلل من شأن الاختلافات الفردية تعترضه مسألتان ، المسألة الأولى فيزيائية : كيف تستطيع الدنيا المنظورة التى فيها تتجمع الذرات فى أجسام مرئية وبذلك تكتسب القدرة على التأثير فى أعضاء الحواس ومن ثم على الوجود الفيزيائى أقول كيف تستطيع أن تكون نفسها من حركات للذرات كونية متوازنة ومنظمة ؟ والسؤال الثانى يخص الانسان . فهل يستطيع أن يسترد حريته ، أى وجوده باعتباره انسانا اذا كانت الطبيعة خاضعة لقانون كوني يحتم سلوك الذرات التى تكونها ؟

٢ - الانحراف التفائلى

الجواب على هذه الاسئلة مرتبط بالتصور الأبيقورى للعالم الأصغر - الانسان - أو بالأحرى بعالم من أدق الدقائق ولا يمكن الوصول اليه بالملاحظة المباشرة . فهل تحتفظ قدرة قوانين الكون الشاملة الخاصة بطرائق الذرات المتوازنة قدرة القوانين الخاصة بالمرئيات فى مجموعها فى ذلك العالم الشديد الدقة ؟ ومع ذلك فان هناك سؤالا أكبر أهمية ، فهل حركية الذرات المستمرة ووجودها المستمر مصونان ؟

ان التمثيل العقلانى للعالم فى المدى الذى يكون فيه ممكنا لا يعوق تقسيمه المكان الى أجزاء يتناقص حجمها على الدوام . ومثل هذا الضغط سيكون تدخلا للتجريبية فى عملية الفكر النظرى وسيناقض خطه الأساسى . وحينما نعزو محاولات كثيرة الى موضوع علينا أن نكون واثقين من أننا نتأمل الموضوع نفسه متفقا مع هويته . وفى المبدأ ان إمكان متابعة الذرة من نقطة الى أخرى ومن لحظة الى لحظة ثانية يمكن الانسان من أن يكون واثقا انه فى حالة معطاة لم يحل يوم كاتنى محل الأمير كما فى قصة مارك توين . ولكن لا يهدم مثل هذا الاستمرار للحركة الوجود الفيزيائى للذرة والتميز بينها وبين الوضع المكانى لها والتفريق بين حركاتها والخط الذى تسير فيه وبين « الكينونة » و « اللاكينونة » ؟

وقد نجيب على ذلك مباشرة بأنه اذا كان استمرار الحركة جوهريا فى التفكير النظرى وانه يعمل فى المراكز المتوقعة فى الذرة التى قد انفتحت مع هويتها فان وجود

الذرة حينئذ في دقيقة معينة يتطلب « واقعية » محلية غير خاضعة لاستمرارها معتمدة على خط سيرها غير المعوق ، ولنتخير كيف يقدم هذا اللقاء بين الحركة المستمرة والحركة غير المستمرة عند أبيقور ولوكريتيوس .

وهاتان الصفتان متعلقتان بعالمين العالم الأكبر المنظور الذي يؤثر مباشرة في أعضاء الحواس والعالم الأصغر للأشياء المفارقة والأحداث التي لا يمكن إخضاعها للملاحظة المباشرة . ويبدأ هذا التحديد بالذرات نفسها ، فهي أصغر من أى جزء من المادة مرئى ، ولكن لها أحجامها المحدودة ، ويؤثر مثل هذا التمييز في سلوك الذرات ، وإذا حكمنا بشواهد خاصة غير مباشرة على أفكار أبيقور فإنها ترى أن ذلك يؤثر في نفس وجود الذرات ، وسلوك الذرات في الكون الأكبر وهو العالم القابل للملاحظة وفي العالم الأصغر مختلف . ففي العالم الأكبر - الماكروسكوبى - تسير الذرات في طرائق مستمرة يسيطر عليها سيطرة تامة القانون الكونى الذى يحكم السقوط من أعلى الى أسفل وعلى تصادم الذرات ، أما في العالم الأصغر - الميكروكوزم - فإنها خاضعة للانحراف التلقائى ، وفكرة الانحراف التلقائى لها نوعان من الجذور ، النوع الأول فيزيائى حقا والنوع الآخر ما يمكن أن يسمى المعايير الأخلاقية ، وسنبداً بالثانى .

والفكرة التى قامت على أساسها مؤلفات أبيقور جميعها هى تحرير الإنسان من قوة الدين ومن الخوف من الموت ومن كل شيء يقيد الفرد ويسلبه وجوده الإنسانى الحق ، ولكن القوى المعادية للإنسان تشمل كذلك حتمية الطبيعة المطلقة التى نُسبعت الحرية الإنسانية ، وهذا ما يقوله أبيقور في رسالة الى مينيكاس :

« من الأفضل في الواقع أن نتبع الأساطير عن الآلهة من أن نكون عبداً للقدر الفيزيائى ، وتشير الأساطير في الأمل في ترقيق قلوب الآلهة بتكريمها في حين أن القدر يدل على الضرورة الصارمة » .

والأفكار الخاصة بالعلم الطبيعى في مؤلفات لوكريتيوس أقل ارتباطاً بفكرة التوازن الأخلاقى والحرية باعتبارها أساس الوجود الإنسانى منها في مؤلفات أبيقور ومزاج الشاعر الرومانى الفنى اغواه بوصف الطبيعة من أجل ذاتها دون إشارة الى الأخلاق ، ولكن حتى عند لوكريتيوس فإن الانحراف التلقائى متصل بالدفاع عن الحرية الإنسانية ضد حتمية العلم الطبيعى . والخروج على الحتمية الماكروسكوبية في المنطقة الميكروسكوبية يعمل بوصفه (١) ضماناً .

والدوافع الأخلاقية ترتبط حقا بالدوافع الفيزيائية ، وطريق الذرات الصارم في اتجاهه العمودى يستبعد تصادمها وتكوين أجسام ماكروسكوبية ، ويبدأ لوكريتيوس من هذه القاعدة شرحه لفهوم (٢) الانحراف التلقائى .

Lucretius, II, 289-293.

(١)

Lucretius, II, 216-229.

(٢)



لم يعتبر الانحراف التلقائي في تاريخ الفلسفة بوجه عام مبدأ أساسيا ، يمكن أن يتخذ دائما أشكالا معينة في علاقته بدراسة مظهر جديد غير معروف في العالم القديم . والفكر الوحيد الذي رأى في الانحراف التلقائي تصادما أعمق للكينونة كان ماركس ، فما هي إذن المشكلات الأساسية التي وجد ماركس أن مفهوم أبيقور للانحراف التلقائي قلمها ؟

الخط المستقيم الذي يصفه جسم في سقوطه ليس مجموعة أجسام ، وإنما هو مجموعة أمكنة ، وفي أبسط حالة هو مجموعة نقاط . وفي الوقت نفسه فإن هذه النقاط التي تكون الخط المستقيم ليست مستقلة ، فإن الخط يستوعبها ، وعلى تختفي فيه ، ولا شيء يحدث عند النقاط يميزها من الأجسام أو يكشف خصائص معينة للجسم ، ويقول ماركس :

« حينما يسقط أى جسم فاننا عندما نختبره نجد أنه ليس أكثر من نقطة في حركة ، وأكثر من ذلك أنه نقطة بدون استقلال تفقد في فرديتها في كائن مجبر - الخط المستقيم الذي (١) تصفه النقطة » .

ويقول ماركس أن انحراف الذرة عن الطريق المستقيم لا يكون تعريفا خاصا معنا عرضيا ، وإنما هو تعبير عن قانون يتخلل الفلسفة الأبيقورية ، ولو كررنا حسب رأى ماركس .

« على حق في تأكيد أن الانحراف اخلال بقانون القدر وفي الحال يبادر بتطبيق هذه الحقيقة على الوعي ، ولذلك يستطيع الإنسان أن يقول أن انحراف الذرة شيء في صدره يستطيع أن يجاهد ويقاوم (٢) » .

ويفكر ماركس في آيات شعر لوكريتيوس عن مقاومة الإنسان للقوى الخارجية « ولكن في صدرنا شيئا مخبا ينهض ليقاومها ويستطيع أن يحاربها » .

والثورة على قوانين القدر الموجودة في صدر الذرة المائلة للاستعداد للقتال المستتر في القلب الإنساني ليست مجرد مجاز . وعند أبيقور أن هذه الثورة تعترض القدرة المطلقة للعلوم الطبيعية وتحرر الإنسان ، ولذلك فإن تعميمات هذه الثورة ليست تمثالا تحكميا لمظهر مختلف في جوهره ، وأكثر من ذلك أن مشكلة الوجود الفردي مشكلة واقعية في الفيزياء كذلك ، ولم تتناولها بالبحث الفلسفة الأبيقورية

K. Marx and F. Engels, Worsk, Vol. 1, Moscov.

(١)

Lucretius, II, 279-280.

(٢)

وحدها بل تناولها كذلك العلم الحديث ، وهذا يجعل من الممكن ان نرى حدود فلسفة « الثورة » الأبيقورية .

وعند أبيقور ان الفرد الكائن له خلق دفعي « وبذلك يكون الفرض من الجهد الناشط هو التجريد ، وتجنب الألم والصراع ، ان طمانينة (١) النفس » والفكرة التي عندنا الآن عن الفرد مختلفة : انها ديناميكية ناشطة ، وليس هذا في العلاقة بالمثل الأعلى الأخلاقي فحسب - وسوف نشير الى ذلك في العلاقة بمذهب أبيقور في اللذة - ولكن كذلك في العلاقة بمثل أعلى معاصر للتفسير الكيزيائي ، ولا يعتبر العلم الحديث الجزئيات الأولية سلبية تجاهها قوانين الكون الماكروسكوبية - وهو الدور الذي عزته دينامية الحرارة الكلاسيكية اليها ، ولكن العلم الحديث لا يحصر نفسه بعد في إيجاد « ثورة محلية » للجزيئي ، ولعدم الحتمية المحلية لمتوابعاتها الدينامية . وقد صارت الثورة المحلية نقطة الابتداء لحلقة رد الفعل ، وهي تعدل تقدم العمليات الماكروسكوبية ، وعلاوة على ذلك فان هذا فقط حيث تعدل الثورة المحلية الخط الماكروسكوبي العالمي (وهو نسبيا مايكروسكوبي : ونحن هنا معنيون بطريق الجزئية واثره في لوحة فوتوغرافية) . وفي هذه الحالة وحدها تصبح الحادثة المحلية واقعية من الناحية الفيزيائية .

وهنا نواجه خاصة أساسية للعلم ، فهو دائما يعطي اكثر مما يطلبه الانسان . ومهما يكن ما يعرض عليه من المشكلات التقنية او الأخلاقية فانه يجابوب عليها في مصطلحات أكثر عمومية . وما أسماه بوانكاريه الرشاقة - وهو تجنب التفسيرات الخاصة والنزوع الى الكمال الداخلي ونحو الحلول العامة - فهذه الخصائص التي لا تنفصل عن العلم ، وهي حينما نواجه بمشكلة مطبقة تميل الى أن تتبع مثال هرقل ، وتغير مجرى النهر لنحضر لواجبائس مطالبه العملية . وعند أبيقور كما هو عند لوكريئس ان الدافع الأول لمؤلفاتهما كان الرغبة في تحرير الوعي الانساني من الخوف من الموت ومن الآلهة ، ولكن تفكير أبيقور كان يميل الى مفاهيم فيزيائية أكثر عمومية لا يمكن تضمينها نتائج غير مبهمة وغير قابلة للخلاف ، وهو كذلك كان قادرا على أن يجد معادلا أخلاقيا لا في التجنب السلبي للآلام وانما في التحويل العملي للوجود ، وهذا التوسيع للنتائج الفيزيائية والأخلاقية في مؤلفات لوكريئس قد زاد في قيمته حب الشاعر للطبيعة وطبيعته الاجتماعية الناشطة ، وسنبادر الى اختبار ما دفع بفكر أبيقور ولوكريئس بعيدا في تجاوز حدود التفكير العلمي القديم والمثل العليا الأخلاقية وقربه من تفكير أينشتاين .

٤ - السرعة المستهورة التشابهة التي تتغير بها امكنة الذرات

يشرح أبيقور فكرة الاسوتاش - فكرة السرعة المتماثلة التي تتبادل بها الذرات

امكنتها ، في رسالة الى هيروودت ، وذلك عند حديثه عن العلاقة بين الزمن المستمر الذى يمكن أن تصل اليه الحواس والزمن المفاير الذى لا يصل اليه سوى الفكر وحده . وعند أبيقور أن الإدراك الحسى ومفهومه العقلى يتعلقان بعوالم مختلفة ، فالحواس تدرك ما نستطيع أن نسميه العالم الماكروسكوبى والعقل يتصور العالم الميكروسكوبى ، وعنده أن كليهما حق ، ولكنه يختلف عن ديوفريثس فى التحدث عنهما ، فقد بدأ ديوفريثس من عالم الذرات الحقيقى الى عالم الأجسام الوهمى المتعدد الألوان الذى تصل اليه الحواس ، ويشير أبيقور الى الطريق من العالم الموضوعى الصادق للذرات الى عالم الأجسام المرئية الماكروسكوبى . وهنا نرى تأثير نظرية جديدة للمعرفة ، وهى مختلفة عن التعارض المطلق القديم بين التجريبية والمفهوم العقلى وذلك بتحريك المشكلة الى عالم الموضوعية وتحولها الى مشكلة انطولوجية ، ونرى فى الواقع شيئا يمكن أن يصل اليه العقل وشيئا يمكن أن تصل اليه الحواس ، ولكن هذين العالمين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ، فالحركات الماكروسكوبية واقعية لأنها مكونة من العمليات الماكروسكوبية التى لا يدركها سوى العقل ، وهذه العمليات واقعية لأنها تتكون منها الحركات التى تدركها الحواس .

وعلى هذا المثال تمثل فيزيائيات أبيقور عالما يمكن أن يدركه العقل وفيه تملك الذرة سرعة مطردة منتظمة . وهذا هو أول ثبات للعالم الميكروسكوبى : والسرعة الميكروسكوبية التى تكون ثابتة وعظيمة جدا ولو أنها متناهية للذرات . ولا يستطيع أبيقور إلا أن يحددها ويعرفها فى حالة ذاتية ووصفية ، فهو يسمي سرعة الذرات سرعة الفكر أو السرعة التى لا يمكن للعقل أن يدركها (مشيرا بذلك الى الإدراك الحسى والصور الخيالية المعينة) . والذرات تتحرك فى مكان بهذه السرعة قبل أن تقابل ذرات أخرى ، ولكن حتى بعد التصادم فان سرعتها المطلقة لا تتحول (١) ولو ان اتجاهها قد يتغير . ونتيجة تصادم الذرات هى أن السرعة الماكروسكوبية للجسم تختلف عن سرعة الذرات التى تكونه (. . » لأن حركة الجسم فى كليته هى التعبير الخارجى للتصادمات الداخلية للذرات التى تكونه » ، حسب كلمات أبيقور) .

وبرغم الغموض فى سطور معينة فى رسالة أبيقور الى هيروودت فان أفكاره يمكن أن تفهم بهذه الطريقة التالية : الحركات الأولية والحررة للذرات (التى كانت تسمى الحركة المحررة) تعطى الجسم سرعة ماكروسكوبية مختلفة بسبب عدم تنسيق تلك الحركات ، وفى حالة التناسق التام فان الجسم يظل عديم الحركة من الناحية الماكروسكوبية . وفى حالة عدم التناسق ، اذا كانت الذرات جميعها قد حلت سرعتها الأولية فى الاتجاه نفسه فان الجسم يتحرك فى نفس الاتجاه فى « سرعة الفكر » الثابتة ، أى فى سرعة محددة مساوية للسرعة المطلقة للحركة المحددة . والواقع ان الذرات تدخل فى التصادم وتعزل اتجاهها والحركة الماكروسكوبية الحقيقية للجسم .

الأدراك الحسى « صغيرة جداً بالنسبة للسرعة المحددة وتتوقف على تقلب الانتقالات العرضية في جهة واحدة لا في جهات أخرى » .

فهل يوجد حركة - الحركة الاستطالية ، « الحركة المحلية » لترك المكان - في فترات للزمان والمكان غاية في الدقة وفي «دقائق لا يدركها سوى الفكر» ؟ يتحدث أبيقور عن مثل هذه الحركة ، ومع ذلك ألم يتسرب شك في الطريق الى عقل أبيقور أو تلامذته خاص بالطبيعة الآلية للعمليات الميكروسكوبية ؟ ان اتفاق هوية الذات مع انتقال محولاتها الذى بواسطته أراد القائلون بالمذهب الذرى أن يحلوا مشكلة الخلاف بين هيراكليتاس والابلاويين توقفت على الوجود الدائم والحركة الدائمة للذرات ، ولكن حينما صار سلوك الذرة منفصلا عن العالم الماكروسكوبى المدرك بالحواس فإن التأكيد ان الذرة تكرر في نطاق ضيق الأعمال الخاصة بالأجسام الماكروسكوبية يمكن أن يتسرب إليه الشك ، أو بالأحرى يمكن أن الشك يتناول مسألة هل تكرر الذرة آليات الدنيا الواقعية ، حركة الأجسام في ذاتها . وقد دلت أفكار أنصار المذهب الذرى على أن الذرة قد بطل أن تكون أساس الهوية الذاتية للحركة ، وقد تسربت عمليات الهدم وعودة الميلاد خلال مسام صورة العالم الذرية تحت اسم العمليات الأولية التى كونت الحركة المستمرة » .

وفي مستهل القرن الثانى بعد الميلاد كتب الاسكندر الافروديزى عن الأبيقوريين! « فى تأكيدهم ان المكان والحركة والزمن مكونة من جسيمات غير قابلة للتقسيم يؤكدون ان الجسم المتحرك يتحرك خلال جميع امتداد المكان المكون وانه فى كل جسيم غير قابل للتقسيم يكونه لا توجد حركة ، وانما توجد نتيجة الحركة »

« لا يوجد حركة وانما الوجود نتيجة الحركة » هذه الجملة قد تدل على اباداة الذرة فى خلية من الزمان والمكان المتميزين ، واعادة ميلادها فى الخلية المجاورة ، والنتيجة متوافقة مع الحركة ، ولكن كيف نفسر هذه العمليات التى تمثل الميلاد والفناء اللذين تكلم عنهما ارسطو ولكن الواقعيين على عمق أعظم من الحركات المستمرة للذرات التى تتكون منها ديناميكية الكون ؟ من الصعب أن نتخيل ان الأبيقوريين لم يسألوا أنفسهم مثل هذه الاسئلة ، ولكن من السهل أن يتخيل الانسان ان أبيقور وتلامذته قد اسلموا أنفسهم الى العجز عن الاجابة عليها . والعلم يذهب الى أبعد مما يطلبه منه الانسان ، ولكن تقدمه يقف اذا لم يتلق مددا دائما من مشكلات مطبقة أو مشكلات أخلاقية لتدفع به الى الامام . وكان الدافع الاخلاقى وراء فلسفة أبيقور الرغبة فى تحرير الانسان من الخوف من الموت والآلهة ، وفيما بعد تحولت أفكار أبيقور فى صورة متقدمة ومعقدة مع الاجابات الجديدة على الاسئلة التى وضعها الى الانسال بدافع جديد أكثر أصالة وأكثر نشاطا وأوسع مدى .

٥ - الخاتمة المعاصرة لفيزيائيات أبيقور

هذا الفصل بمثابة الخاتمة في روايات الايام الطيبة الخالية التي كان فيها القارئ يروى له كيف يعيش أبطال القصة اليوم بعد أحداث الرواية بسنوات كثيرة، والابطال هنا يمثلون بتقسيم الواقع الى مادة وفراغ ، والحد بين العالم المرئي والعالم المجهرى .

وكانت نتيجة التدخل القوى المثمر للتفكير الخالص («الخالص» بطبيعة الحال في المعنى المتعارف : خاضع للانبات التجريبي) في تمثيل الطبيعة فكرة المكان الخالي ، وهذا معناه المواقع المتوقعة للأجسام متميزة عن الاجسام ذاتها ولكنها لازمة لحركتها ولذلك لتأثيرها على أعضاء الحواس . ولا بد أن يؤكد الانسان أن هذه الفكرة لها دور خاص في مذهب نيوتن .

وقد أصبحت لا تعنى مجرد خلاصة المواقف الممكنة للجسم في تحركه ، وهي تتضمن الآن المسافات التي تفصلها والتي تعمل القوى عبرها . وبعد المشائين ونبكارت أصبح لهذا الملة للمكان معنى ديناميكي : وقد اشتملت فكرة المجالات على القوي العاملة بين الاجسام ووسط معين كان لمدة زمن طويل ينزع ويتطلع الى دور جسم آخر شامل لكل شيء وماليء كل المكان بين الاجسام العادية . وقد هدمت هذه الافكار جميعا نظرية النسبية . واختفى الاثر من صورة الدنيا عندنا . والمجال لا يمكن أن يعمل كجسم يقيس ، ولا يستطيع الانسان أن يحقق ذاتية المجال «كيونية» ديموقريتيس ، مع الذرات والاجسام المصنوعة منها باعطائها وظيفة جوهر يملأ كل شيء . واليوم بعد ظهور نظرية النسبية فإن التناقض الديموقراطي قد عدل . ففي المذهب الذري القديم كما في العلم القديم نجد أن واحدا من عوامل هذا التناقض «عدم الكيونة» . المكان ، كان منطقة النسبية ، وخاضعا للفهم العقلي . والفرع الثاني ، «الكيونة» ، الذرات ، كان منبع الادراكات الحسية التي تؤثر في أعضاء الحواس . وقد أخذ ربط التفكير بالاحساس مكانه حينما عزيت الخواص المكانية مثل الموضع أو المسافة الى الذرات ، وقد كانت هذه الخواص للذرات هي التي صنعت صورة الكون الفعلية التي يمكن تصورها .

وقد فقدت المسافات طبيعتها العقلية والهندسية في فيزيائيات النسبية . والمسافة هي المسافة التي غطاها جسم . وبعبارة أخرى هي المركب المكاني لعملية مكانية زمانية في أربعة أبعاد حادثة في الزمان ، وحركة أو شيء تدركه الحواس وليس للفكر وحده . وقد كان هناك موضع «لعلم الكيونة» الذي يمكن ادراكه عقليا ، ولكن هذا قد صار «كيونة» جديدة ولم يكن ذلك مجرد مساواة مع الذرات كما حدث في النظريات الإلية للأثير .

وقد جرد اينشتين الأبعاد من استقلالها عن الأجسام المادية للقياس . ولكن

اعتماد الأبعاد على أجسام القياس كان لا بد من إظهاره في شكل معين بصورة لتأثير البناء الذري لسطرة على طولها (١) . والمسألة من أجل ذلك هي استباط خصائص العالم المرئي من خصائص العالم المجهرى .

ونجد هذه المشكلة في مؤلفات أبيقور وتلامذته . والانحراف التلقائي من خصائص العالم المجهرى، ومن الناحية المرئية من غير الممكن التكهن بالانحراف التلقائي للذرة أو تسجيله . ومع ذلك فإن تكوين الأجسام الماكروسكوبية في الحقيقة لا يكون إلا عن طريق الانحراف التلقائي . والحركة المجردة ، وتبادل الذرات لأمكنتها البدائي بنفس السرعة ذاتها غير الممكن إدراكها من الناحية الماكروسكوبية هي أيضا سمة من سمات العالم الميكروسكوبى . ولكن الحركة المجردة تكون حركات الأجسام الماكروسكوبية بسرعات مختلفة . والانحراف التلقائي والحركة المجردة كلاهما يتعلق بالتاريخ . وفي العصر الحاضر ولأجل المستقبل فإن هذه هي المسألة التى لها شأن الكامنة في هذه الأفكار . كيف صنع نظام العالم الماكروسكوبى البادى من فوضى الحركة الميكروسكوبية ؟

ولا تستطيع النظرية النسبية أن تجيب على هذا السؤال إلا حسب الأفكار التى قدمتها ميكانيكيات الكم ، وقبل كل شيء حسب الأفكار الخاصة باحتمال العمليات الأولية للكينونة .

وميكانيكيات الكم تجعل امتزاج الكينونة و «عدم الكينونة» من المسائل المعينة الى حد كبير . وبعبارة أخرى تكشف الكينونة بدون تحفظ ، بل أكثر دقة ، الكينونة التى تتواجد فيها تعريفات ينفي بعضها البعض . وتعتبر ميكانيكيات الكم سلوك الذرة (الذرة المعاصرة ، أى الجسم الميكروسكوبى) كينونة خاضعة لقانون الاحتمال وحده بوجه عام . ولكل نقطة فى المكان فى كل دقيقة فى الزمان احتمال خاص بوجود كينونة جسيمية حاضرة ، وموضع الجسيم هو المكان الذى يكون من المحتمل الى حد كبير وجوده فيه ، والمكان («اللاكينونة» عند ديموقريطس) هو اختلاف وتنوع الامكنة الممكنة للجسيم (الكينونة عند ديموقريطس) لأن المذهب الذرى القديم عنده ان «اللاوجود حقيقى» لأنه يكون من مواضع ممكنة للذرة ، وعند ديموقريطس وأبيقور ان «الكينونة» جسيم حقيقى ، وأن «اللاكينونة» جسيم متوقع ، ولكن اليوم لم تصبح هذه الفكرة وصفية لا كمية مجاورة فحسب ، وليس الامر مجرد انتقال من مكان ممكن الى مكان محتمل (مع تقدير كمى صحيح للاحتمال) . والجسيم - «الكينونة» - منفصل هنا من موجات الاحتمال التى تملأ المكان - «اللاكينونة» .

٦ - مشكلة الموت والخوف من الموت عند أبيقور واينشتين

حينما ننتقل من مسألة « كيف صنعت الدنيا » الى مسألة « كيف نفر نعيشنا

لمطريقة التي صنعت بها الدنيا ، فاننا نتخطى الفجوة بين دراسة الطبيعة ودراسة
لإنسان . والعلم الذي جاء بعد العلم الكلاسيكي برزانه غير المقابلة للوصف والني
من خاصة بارزة من خواص نظرية النسبية وكذلك الميكانيكية الكمية ، في علاقته
بإمكان الوصول إلى الحق باعلانه وبالتجائه الدائم إلى المفاهيم الخاصة بالمعرفة لوضع
لشكالات الانطولوجية وبإشتماله على الإدراك الحسي في المبدأ في تعريفه للكينونة .
أقول إن العلم بعد العلم القديم في هذا الاعتبار علم «إنساني» جدا .

ولهذا السبب نرى أن اهتمامات اينشتين الأخلاقية وبوجه عام اهتماماته
الإنسانية ، وموقفه من المشكلات الإنسانية ليست من ميزاته الذاتية فحسب وإنما هي
كذلك سمة تاريخية للعلم الجديد . والخاصة المميزة هنا ليست ملتقى المثل العليا
العلمية والمثل العليا الأخلاقية في نفس الرجل ، وإنما هي تبادل العلاقات بينهما ،
بل حتى تراكبهما ، وأكثر من ذلك دلالة على خصائص هذا العلم الحديث ملتقى السلطة
العلمية بالسلطة الأخلاقية ، وحقيقة إن العالم قد أصبح ضمير العصر وأنه يجمع بين
العقل العظيم والقلب الكبير .

فهل يحقق هذا الجمع مثل أبيقور الأعلى ، وهو الرجل الذي يفهم لبناء الدنيا
يحرر نفسه من الخوف من الآلهة والموت ويظفر بالهدوء وسلامة سرور الكينونة ؟

وكذلك فإن هذه ليست مسألة مقتصرة على حياة الإنسان الخاصة ، بل هي
ليست مجرد مسألة تاريخية فلسفية ، فهي ليست منفصلة من المسألة الأكثر شمولاً ،
وهي مسألة تأثير علم ما بعد العلم الكلاسيكي المعاصر على موقف الإنسان من مصيره
وعلى تحقيق التوازن الأخلاقي وعلى عواطف الإنسان . وهنا من أجل الموازنة بين تأثير
العلم على أبيقور واينشتين سنقصر الحديث على مسألة كانت لها الأهمية الأولى عند
أبيقور ، وهي مسألة الخوف من الموت .

وسأقتل بضعة أسطر من رسالة أبيقور إلى مينيكاسوس ، وهي تلك الرقية ضد
الخوف من الموت التي عبرت القرون !

« إن الموت وهو شر الشرور لا يعنيها على الإطلاق . لاننا ونحن موجودون لا يكون
الموت قد جاء بعد ، وحينما يحضر الموت لا نكون في الوجود(١٤) »

والأرجح أن المفكرين اليونانيين وهم يتحدثون في حديقة أبيقور قدروا المنطق
السليم لهذه الفكرة . ومن المحتمل أن أبيقور نفسه لم يخش اللاكينونة ، وقد كتب
قبييل موته إلى ايدومينيس « في هذا اليوم السعيد الذي هو في الوقت نفسه آخر أيام
حياتي أكتب إليك ما يأتي .. »

ويتحدث بعد ذلك عن الآلام الشديدة التي تثبت اقتراب الموت ويعلن : « ولكن في وجه هذا كله يقف السرور الروحي الذي تبعته ذكرى مناقشاتنا السالفة »

ومع ذلك فإن هذه النظرة لم تكن دائمة في العالم القديم ، وحتى بين المصفوة المستنيرين لم يصبح الانتصار المنطقي على الخوف من الموت حالة عقلية . والذي كان شائعا في وضوح كان شيئا آخر ، كان حزن مساء مستسلم وأسفا صامتا على زوال الحياة مثل الذي يتخلل الاوديسا بوجه خاص .

وكلمة أبيقور « أن الموت ليس له شأن معنا » أصبحت عند اينشتاين حالة عقلية دائمة الى حد أنه لم يعد قط الى تلك الكلمة ، وعندنا براهين كثيرة على ذلك ، وكل ما نعرفه عن اينشتاين يؤكد صحتها المطلقة .

ويتذكر ليبولد انغلند بوضوح ما قاله اينشتاين ذات مرة :

« الحياة مشهد باهر فخم ، وهي تبهجنى ، ولكنى اذا وجدت ان على ان اموت في خلال ثلاث ساعات فإن هذه الاخبار لن يكون لها تأثير عظيم في نفسى ، وسأجتهد في أن افكر في أحسن طريقة ممكنة للاستفادة من الساعات الثلاث الباقية لى ، ثم أبادر الى تنظيم أوراقي وأضطجع في فراشى في هدوء لاموت » (١٦)

وفي سنة ١٩١٦ في أثناء مرض خطير جعل حياته في خطر تحدث اينشتاين عن الموت في هدوء بعث هدويج بورن (زوجة ماكس بورن) على أن تسأله « الا يخشى الموت؟ » فاجابها « كلا ، و « اننى مستغرق في كل شيء حتى اننى لا يعينى في أى مكان في هذا السيل اللانهائى يبدأ الوجود المعين لأى انسان أو ينتهى » (١٧) .

وفيما خلا ملامح شخصية خاصة فإن مثل هذا الموقف من الموت يعبر عن خصائص نظرة اينشتاين الى الدنيا مرتبطة بمحتوى كشوفه العلمية وأسلوب الفكر العلمى وطبيعة العلم بعد العصر الكلاسيكى . وسنكون أكثر اقترابا من هذه المسألة بعد أن نستعيد في ذاكرتنا ان اسبينوزا الذى كان لافكاره تأثير عميق في رؤية اينشتاين للدراما قال « الرجل الحر يفكر في الموت تفكيرا أقل من تفكيره في أى شيء آخر ، وأساس حكمته حقيقة أنه لا يفكر في الموت وإنما يفكر في الحياة » . وتبادل الموت والخوف من الموت لا ينتقصان من الناحية المنطقية فحسب كما في تفكير أبيقور بل يستبعدان نفسيا من الوعي بأفكار عن الحياة وبالشعور باستمرار التدفق اللانهائى الذى ذكره اينشتاين ذكره في حديثه مع هدويج بورن .

ولماذا يعزو اسبينوزا نبذ الافكار عن الموت للرجل الحر ؟ وما هى العلاقة بين علم ما بعد العهد الكلاسيكى وموقف الإنسان من تدفق الحياة اللانهائى ؟

لأنه أمر من أمور اللاتنهائي الحق الهيجلي المنعكس في كل عناصره والذي لا يمكن لذه إلى مجرد التكرار البسيط وتجمع العناصر المتناهية . وقد تحدث فرباخ عن انعكاس اللاتنهائي هذا في النهائي والكل في الجزء : « ففي كل لحظة نفرغ كأس الخلود إلى أعماقها يعاد امتلاؤها مثل فصح أوبرون »

ولا يسمح الشعور باللاتنهائي والامتزاج بالطبيعة للناس أن يفرض كاس الخلود ، وشيلر يقول « اتخشي الموت ؟ اتعلم بالحياة الخالدة ؟ عش في الكل ! إنك هالك ، ولكنه سيدوم إلى الأبد » . وهو في هذه الكلمات لا يشير إلى الطبيعة باعتبارها الـ ولا إلى الحركة الكونية ، وإنما يشير إلى عملية الحياة الإنسانية اللاتنهائية ، والمعرفة اللاتنهائية وتحول الطبيعة اللاتنهائية وأحوال حياة الناس ، وفي الامكان الحقيقي للعمل الفردي المحلى في هذا الكل الحي المتحرك الديناميكي تقوم على وجه الدقة حرية الانسان باعتبارها تعريفا وضعيا لا يمكن انزاله إلى التعريف السلبى للاستقلال عن الكل ، تلك الحرية التي تشمل اعتماد الاحداث المحلية على الكل واعتماد الكل على التنوعات المحلية .

وخط الدنيا لا يطمس - في العلم بعد الكلاسيكي - فحسب وإنما قد يحول جميعه بعمل التنوع المحلى . وليس هذا مستقرا منتجا لقوانين السلوك الانسانى وعلاقة الفرد بالكل وبالطبيعة وبمعرفتنا بها وبالحركة التاريخية . والتطبيق العملى للعلم بعد الكلاسيكي يحدث تأثيرا خاصا ، وتمد حركة قوانينه كل مجالات الانتاج والثقافة بديناميكية عظيمة . وعلاوة على ذلك فان الاستحالات التكاملية التي تحدث في هذه المجالات يمكن أن تكون نتيجة «سلسلة رد فعل» يشغلها فرد وعمل محلى خلاق . أما من ناحية تحرير الانسان من قوى العوامل الاجتماعية الاصلية فان العلم ما بعد الكلاسيكي يسهم بنصيب ما نحو الغاء عزل الفرد ونحو ملء الوعي بمشكلات الحياة الخالدة ، وبذلك ينبذ الخوف من الموت الذى دحضه من قبل منطقيا ابيقور .

٧ - آلهة ابيقور واله ايششتين

فلسفة ابيقور فى مجموعها (و - اذا كان الانسان يستطيع ان يضعها فى هذا الوضع - عند اول اقتراب) لا تتطلب امتلاء الوعي بمشكلات تحول التمثلات للدنيا وتحول الدنيا ، وهى تعكس ملامح حضارة تتقدم فى بطن ، وشبه ثانية .

ولنختبر آلهة ابيقور من وجهة النظر هذه ، فهى تعيش فى عوالمها غير معنية اطلاقا بأحوال الدنيا، ولا حركة لها بفضل كمالها . وقد أثارت هذه الفكرة الضحك،

«ومع ذلك فإن هذه الآلهة ليست من اختراع أبيقور ، فهي موجودة كما يقول ماركس ، ويستمرسل قائلا «وهي الآلهة التي شكلها الفن اليوناني » . وعدم الحركة التصورية هي المظهر الرئيسي لطبيعة الهة اليونان كما رأى أرسطو ! « هذا الأحسن من كل شيء ليس في حاجة الى العمل ، انه غابة في تكسه (١) » .

والحقيقة ان طبيعة المثل العليا اليونانية الثابتة والتي أصبحت بفضل قوة عدم الحركة قوانين لا مثلاً عليها هي الطراز المثل للثقافة اليونانية جميعها ، لقنها بقانونه الكامل في التصوير التشكيلي وشرائحه الاخلاقية الثابتة والتوازن المستقر للكون .

وتصور أبيقور للسعادة يجد مكانه في خطة ثابتة ، وهي مكونة حسب رأيه في عدم وجود ما يعكر صفو الانسان ويشمل هذا عدم الظفر بما يحتاجه ، ولذلك تضمن السعادة بالحد من الحاجات ، وهذه السعادة الحسية السلبية ، وهذا التعريف السلبي الخالص للسعادة باعتبارها غياب عدم السعادة تبين الحد من الحاجة باعتباره من الامور التقليدية المعروفة غير المتغيرة .

ويبدو أعظم محصل لهذه السعادة السلبية بوصفه معياراً أخلاقياً ، ولما قرأ اينشتين كتاب سولين عن أبيقور كتب الى المؤلفين :

« من الصعب أن نشك في ان مذهبه الاخلاقي كان يقصم على أساس سليم . ومهما يكن من الامر فانه يبدو لي أنه لم يوف الموضوع حقه من البحث لان القيم التي يعتبرها وضعية الى حد ما غير متناسبة ، ولا يمكن مباشرة ضمها بعضها الى بعضها واسقاط بعضها . فلنفرض مثلاً اننا قد تأكدنا من ان محصل سعادة النمل أسمى من محصل سعادة الانسان . فهل يكون من المقبول من الناحية الاخلاقية أن يتخلى الانسان عن مكانه للنمل ؟ (١) » .

واذا كانت السعادة معادلة لدرجة اشباع الحاجات التقليدية فان محصل سعادة النمل من المرجح أن يفوق سعادة الانسان . والخاص بالانسان هو التحول التاريخي لمفهومه للسعادة الذي يشمل القيم المختلفة في المبدأ والتي هي من الناحية الوصفية غير قابلة لان تقارن بالقيم الاولى ، وهي تؤكد تحول الوجود ، وسرعة هذه العملية وتمجيها ، وتشمل قيماً دائمة التجديد وبوجه خاص قوانين الحياة التي كشفت حديثاً

ومعرفة هذه القوانين عند أبيقور جزء من محصل القيم في المبدأ الذي تحرر الانسان فيه من الخضوع المحزن للآلهة ومن الخوف من الموت الذي ليس له أساس مثل الخضوع للآلهة والذي لا يقل عن الخضوع لها ايلاًماً . وهذا كل ما في الامر . وحينما تثبت فناء الروح ويحرر الانسان من الخوف من المسوت والالام التي تتبعه وحينما تثبت الطبيعة الحتمية للوجود ويتحرر الانسان من الخوف من الآلهة ، وحينما

يجر الانحراف التلقائي الانسان من « قوة الفيزيائيات » ، ومن القدر المحتوم ، حينئذ يختفى الباحث الى المعرفة .

ومن وجهة النظر هذه يختلف ابيقور اختلافا واضحا عن الصورة المحزنة لديموقريطس الذي كان دائما شاعرا بالمتناقضات والاحراج الكامنة في النظرة الذرية الى العالم ولذلك تحول الى المعرفة التجريبية ، وأخيرا ، حسب الأسطورة ، (٢) انتحز ويكتشف ديموقريطس صدامات ومتناقضات دائما في الطبيعة . وابيقر من ناحية أخرى لا يواجه شيئا يثير دهشته أو يثير شكه في الحق الذي مكنه العقل والملاحظة من كشفه .

ولكن هنا يأتي ذلك « الاقتراب الثاني » الاتجاه الى الدينامية والديالكتيك في الفلسفة الابيقورية . وعند ابيقور ان العقل والملاحظة عاملان متساويان للمعرفة . وكلاهما ينقل للانسان صورة مطابقة للحقيقة ، ولكن الملاحظة تقض العالم الماكروسكوبي في حين ان النظر والتفكير في الطبيعة يعينان بالعالم الميكروسكوبي . ويبدو ان قانون ابيقور يخلد هذا التقسيم ، ولكن في الوقت نفسه يتقدم الفيلسوف خطوة من مشكلة يبطل فيها انزال الملاحظة عن التفكير ، ويبطل لان انزال العالم الماكروسكوبي عن العالم الميكروسكوبي يختفى هنا ، وهذه مشكلة تكوين العالم الماكروسكوبي وتكوين الأجسام المحسوسة من الجزيئات الميكروسكوبية التي لا يمكن ادراكها الا بالفكر . ويتطلب هذا الانحراف التلقائي للحركات التي تدرکہا الحواس والمكونة للحركة المجردة التي لا يتصورها سوى الفكر ، ولكن هذا خطوة مفردة ، وهي كافية للعمل السلبي ، وهو ازالة الخوف من الآلهة ، وابيقر يذهب الى أبعد من ذلك .

وقد أبعد الآلهة عن الكون وتحولت حقيقتهم الوحيدة الى صور خيالية يمثلها الشعر والتصوير والنحت . وفيما بعد انتقلت حالة الجمال والكمال التي كانت حولها الى الطبيعة كما تصورها العقل وأصبح الاصطلاح « الله » المجاز المرادف للطبيعة .

وعند اسبنوزا ان الطبيعة قابلة للتفسير العقلي لا من ناحية العلاقة بالتنظيم والحركة والتفاعل، وبوجه عام سلوك الأجسام التي تكونها وحدها بل كذلك من ناحية علاقتها بنفس وجود الأجسام ، واذا كان بيان عن الحركة يتكون من موضوع (ماذا يتحرك ؟) ومحمول (انه يتحرك !) فان اسبنوزا يفسر تفسيراً عقلياً وعليا لا المحمول وحده وانما كذلك المحمول . ومن أجل هذا التفسير يرجع الى فكرة الكينونة التي هي علة ذاتها ، وهذا مقدم بعيد لفكرة العمل الذاتي للجوهر الذي يبدو في بعض المفاهيم في الفيزياء المعاصرة . وبذلك تذهب بعيدا متجاوزة حدود العلم الكلاسيكي الذي حاول أن يجد تفسيراً للحركات الشكلية وتفسيرا لسلوك الأجسام دون أن يتطلع الى مفارقة العلة الذاتية والتفسير العلي لنفس وجود الكون . والطبيعة في رأي اسبنوزا ليست

A. Einstein, Comment je vois le monde, Paris, 1934, p. 13 .

(1)

مخلوقة فحسب بل هي كذلك خلقة ، وبطبيعة الحال ليست نظاما ثابتا ، وهي لا تشمل القبل ومن ثم التعريفات الثابتة .

ولنتنقل الآن الى « اله » اينشتين ان كلمة « دين عند اينشتين لها معنى سيكولوجي وأخلاقي ، وتدل على شعور بالتناسق الديوي والمعنى الكامل للوجود ، و « الله » يدل على القوانين التي تحكم الكينونة وعقلانيتها العليا التي هي بطبيعتها مادية .

وفي هذه الحالة فان مسألة قبول وضع الأسماء للدين مسألة تاريخ حياة . وهناك مشكلة أخرى تتعلق بتاريخ الفلسفة والعلم ، وهذه هي مشكلة طبيعة هذا التوازن الكوني ، وفي هذا الصدد علينا أن نقتصر على مظهرين من مظاهر هذا التوازن : طبيعته القائمة على المفارقة ، وكذلك على الديناميكية المضبوطة غير الملتبسة ، او على العكس ، على المعنى المحتمل لقوانين الكينونة .

وقوانين الكينونة قوانين مفارقات ، ولكنها قابلة للفهم وهذه الطبيعة المفارقة التي أثبتتها بدقة العلم بعد الكلاسيكي قد ظهرت في السلم الكلاسيكي في أوقات حاسمة . والاتجاهات المفارقة التي اتخذها العلم في الوقت الحاضر تجعل تطوره في كل وقت على وجه التقريب ، ومنها تستمد الفيزياء الكمية والنسبية الديناميكية التي تقدمها للثقافة الحاضرة . ومفارقة العلم وديناميكية الحياة متصلان اتصالا وثيقا في عصرنا ، أما في عصر أبيقور فان ثبات الحياة الانسانية والتوازن الكوني كما وصفه العلم القديم كانا مطابقين لمثل أعلى أخلاقي ثابت لفكرة ثابتة عن الالهة التي كانت لا تتدخل في مصير الدنيا .

ولنتخبر الآن الطبيعة الديناميكية غير الفاضة أو الثابتة لقوانين الطبيعة الاساسية .

ان وراء القوانين الماكروسكوبية الخاصة بالحرارة والتي لا تستطيع أن تعمل الا مع السلوك المحتمل للجسيمات قوانين الميكانيكات ، وهي ديناميكية ودقيقة ، وهي التي تختم مصير كل جسيم بطريقة غير ملتبسة . وفي ميكانيكات الكم فان الاحداث الأولى جسيمات تشغل نقاطا في العالم ، يتحكم فيها قانون الاحتمال .

ولكن هل هذه الاحداث حقيقة أولية ؟ وهل لفكرة عفوية الذرات أى معنى في غياب مقابلها القطبي - فكرة خط عالمي للذرات محتسوم ؟ ان ميكانيكات الكم تجيب على هذا السؤال بالنفي . فعفوية سلوك الذرة فكرة ليس لها فحوى فيزيائي في غيبة أفكار كلاسيكية عن قوة الجسيم الدافعة وموضعه وفكرة مطابقة عن جسيم في حركة مستمرة في مسار غير ملتبس سابق تقديره . وأكثر الأشياء مفارقة في آلية الكم ليست تمى الافكار الكلاسيكية ، وانما حقيقة ان السلب غير منفصل عن احتمال كلاسيكي وهو وجود تمثل فكري قد أنكر . وأكثر من ذلك ان العضوية في



حواصة : هذه هي الجسج التي بر سره يسى - روبر - بيرى - جى - ر - ر - ر - ر
فكرة هندسية • وتطمس غفوية الكم الخط ، ولكن هذا هو الذى يمنحه بالضبط
الوجود الفيزيائى •

وهنا شيء تام الجدة من ناحية العلاقة بأفكار أبيقور • فعند المفكر اليونانى ان
تجاوزات الحدود الميكروسكوبية المتناهية حددت القوانين الماكروسكوبية وصانت الانسان
والطبيعة من القدر والقوة التى لازحم ، قوة الفيزيائيات • وفى العلم المعاصر لا تجد
كثيرا من سلطة القوانين الماكروسكوبية التمثلات الخاصة بالأحداث الميكروسكوبية
المتناهية بقدر ما تمنحها من المحتوى الفيزيائى • وعند أبيقور ان الالهة ليس لها
علاقة بهذه السلطة • والهة العلم المعاصر هى الرموز لتوازن الكينونة السببى والرموز
لقوانين الطبيعة ونظامها ، والماكر وسوبية وهى يوجه عام سببية نسبية تحكم فى
الواقع الدنيا لانها ليس غير تنمو من الأحداث الميكروسوبية المتناهية الخاضعة للنسبية
التجاوزة للنسبية •

وهذا الموقف المتناقض تناقضا عميقا والذى فيه مفارقة عميقة معارض لميسل
أبيقور الى تهدة متناقضاتنا وتكبيها • ولكنه يستبقى ويعين البحث عن التناقض
الدبالكنيكي والميل الى الاتجاه المستقبلى للفكر اليونانى ، فما هى اذن العلاقة بين
الموقف الحاضر للمشكلة التى شغلت تفكير أبيقور ، مشكلة السعادة الانسانية ؟
وهنا علينا ان نذكر الها آخر مجازيا تماما ، ففى كتاب روسو « مقال عن الفن
والعلم » يذكر الاسطورة التى جاءت الى اليونان من مصر ، والتى قيل فيها « ان العلم
خلقته الوهة تضرر العداء للسلام البشرى » • وكان هذا حقيقة فى العصر القديم ،
وصار حقيقة أكثر صدقا فى القرن السابع عشر حينما كان أساس العلم يتضمن
قوانين مختلفة ، والتوازن الثابت للكون يخضع لتوازن ديناميكي ، وفى عصرنا أصبح
جد واضح . ويبدو ان السعادة الحسية الثانية عند أبيقور، السعادة باعتبارها مقولة
سلبية ، وباعتبارها غيبة الشقاء ، والقائمة على الحد من حاجات الانسان ورغباته ،
ان هذه السعادة غير ممكنة • ولكن السعادة باعتبارها شيئا ايجابيا يمكن ان تحدث
اذا كانت الحاجات والمطالب والرغبات التى تشبع تتضاعف بنسبة متزايدة ، واذا كان
مستوى اشباعها ينمو • وقد فكر توماس مور فى « اتوبيا » فى سألة هل يمكن ان
ينمو تعود الانسان على الاشباع الدائم لحاجاته حتى يختفى فى النهاية الشعور
بالسعادة ؟ وهنا يرد التبرم العلمى المقدس على هذا السؤال ، فهو لا يغير القدرة
البشرية على الانتاج وحدها ، درجة التحقيق العملى للخطط المثالية الفيزيائية ، بل
يغير كذلك الخطط نفسها ، وبذلك يعبر سرعة لا تنقص بل قد تزيد حركة التقدم •
ومهما يكن من الأمر فان العلم ليس معاديا لسلام عقل الانسان فى تطبيق نتائج
وحدها • والاكثر من ذلك تفر صورته للطبيعة تصبح حاجة للانسان ، واشباع
هذه الحاجة (لا المعرفة وحدها وانما كذلك درجة نموها وتغيرها) أحد منابع
السعادة الانسانية •

الكاتب : بويريس كوستيتوف

أستاذ في معهد العلوم الطبيعية بأكاديمية علوم
الاتحاد السوفيتي • ونائب رئيس لجنة اينشتين بأكاديمية
علوم الاتحاد السوفيتي ، ورئيس لجنة اينشتين الدولية •
ولد سنة ١٩٠٣ • حاصل على الدكتوراه في الاقتصاد • من
أهم مؤلفاته : اينشتين ، جاليليو ، مضطرب نظرية النسبية

الترجم : علي آدم

مدير مجلة الكتاب العربي سابقا ، وكان قبل ذلك وكيل
لادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم • وله حوالي ٢٦
مؤلفا وثنائي مترجمات ، علاوة على مقالاته المسبقة في
المجلات الأدبية من أعمال مجلات البيان والمقتطف والهلل
والثقافة والعربي •

الآثار العرقية والارتباط بالماضي في العصر الحديث في التصوير والسيكولوجيا العرقية في مجال الأدب

الكمر
كما يراها كتابها

بقلم : بيرتشونجي
ترجمة : سلوى صلاح الدين

المقال في كلمات

امن الممكن التعرف على السمات المميزة لعقيلة شعب من اعماله الادبية ؟ انه من المجازفة القول بهذا فيما يختص ببلد معاصر كفرنسا مثلا ، ولكن يبدو أن الأدب الأفريقي ، وبالتالي أدب الكمر لا يزال في جوهره حتى الآن أدبا شاهدا على بيئته . أن قراءة المؤلفات الكمرونية تكشف عن العلاقة الوثيقة القائمة بين المؤلف وموطنه والعمل الذي يزاوله . وبعض الروايات هي قصص حقيقية لرجال عاشوا واقع الحياة .

ويتميز أدب الكمر بصفة فريدة هي قدرته على تقديم معلومات حقيقية عن سلوك وعادات الشعب . ولكن المعروف أن الكتاب الأفريقيين يكتبون بلغة غير لغتهم ، فإلى أي حد يمكن لأدب مكتوب بلغة غريبة أن يحافظ على طابع من أي نوع يتميز به هذا الشعب ؟ على هذا السؤال

صحب الكاتب عن نادر المجموعات الأفريقية بالثقافة الغربية ينقسم هذه المجموعات الى مجموعات ثلاث : الشعوب التقليدية ، المجموعات شبه الغربية ، السكان الذين تأثروا بالغرب تأثرا شديدا . وفي الشعوب التقليدية تشكل الأسرة العلية البناية للمجتمع ، والاب هو الشخصية الرئيسية ، وفضلا عن الاب تحتل الأم مكانة خاصة . غير انه من الملاحظ من قراءة قصص المؤلفين ان هذا المجتمع يحصل من المرأة مخلوقا في مستوى ادنى . وفوق الأسرة توجد العشيرة التي تختلط أحيانا مع القبيلة التي تكون من عدة عشائر . ويتميز هذا المجتمع التقليدي بأنه لا يعرف الكتابة . ومن هنا يستنتج المرء أهمية التعبير الشفهي في مثل هذا المجتمع الذي عاش في أشكال ثلاثة : النثر ، النثر الشعري ، الشعر . وهذا التقسيم في رأي الكاتب تقسيم مصطنع ، اذ من الصعب الفصل بين الشعر والنثر في هذا الأدب . وتندرج كل من الحكاية والأسطورة في باب النثر ، ويشمل النثر الشعري بوجه عام الأمثال والأحاجي والألغاز ، ونجد الشعر بمعناه الحقيقي في أغاني الشعراء السحرة وقصائد الحب والمرائي والأغاني الجنائزية . وتساعد المعلومات التي قدمها لنا الكاتب عن المجتمع وثقافة شعوب الكمرون على تحديد السمات الأساسية لهذه الشعوب ، وهي : الديالتيك ، والروح الجماعية ، والنزعة الفردية ، والتعلق بالماضي ، وروح المرح . انهم في الكمرون يضحكون على كل شيء ويحملون الآخرين على الضحك كلما سئحت الفرصة .

اما من حيث الدين فيقول الكاتب اننا هنا بصدد نزعة وجودية لا تستبعد الميتافيزيقا تماما ، ولكنها تحاول تسخيرها لخدمتها .

وفي حديث الكاتب عن المجموعة شبه الغربية يقول ان اتصال الكمرون بأوروبا أدى الى ظهور أنماط جديدة من الشخصيات في المجتمع : صفار التجار ، صفار الموظفين ، عمال الورش ، المعلمون الدينيون ، الطهاة ، الخدم . وتتميز هذه الفئة بالاعجاب بالقيم الأوربية ، ويتضح هذا الاعجاب في الجاذبية الشديدة التي تشد هؤلاء الشبان لأوساط المدن . وتتحول الروح الجماعية لدى هذه الفئة الى روح من التكافل . ثم ينتقل الكاتب الى التحدث عن الفئة التي تعيش على الطريقة الغربية تماما ، وهي فئة المثقفين ، ويتصف هؤلاء المثقفون بنوع من الأنانية يستشفها المرء من خلال تقديرهم المبالغ فيه لنزواتهم، ومن خلال قصور المشاعر الأسرية لديهم ، وعدم فهمهم لجوهر المسيحية . ويتصف كتاب القصص الكمرونية بروح السخرية والدعابة وهناك سمة سيكلوجية هامة أخرى تتضح من قراءة أعمال هؤلاء الكتاب

هي انفعاليتهن المفرطة . وهناك ميل الى الغفلة في عناوين الروايات واسراف الى أقصى حد في استخدام أفعال التفضيل والمبالغة خاصة في السخرية ، وعلاوة على ذلك هناك قدر كبير من التفتح والانطلاق ، كما ان معظم الروايات جميعها تقريبا هي روايات ملتزمة ونفسالية تؤدي السخرية والدعابة فيها دورا كبيرا .

مشكلات ومناهج

كانت دراسة السمات السيكولوجية لشعب من الشعوب من خلال انتاجه الأدبي بمعناه المحدد موضع انتقاد في أكثر الأحيان . وهذا الانتقاد له ما يبرره . في مقال نشره بروسو - الأستاذ بمركز دراسة الحضارات الذي يرأسه البروفسور جى ميشو في نانتر - في مجلة «علم نفس الشعوب» أوضح المصاعب التي تمثلها المعالجة الأدبية لموضوع السيكولوجيا العرقية (١) .

وإذا كان عالم السيكولوجيا العرقية يبدى الحذر تجاه أى بحث لا يدخل في اطار السيكولوجيا العرقية البحتة فان ذلك يرجع الى أن قيمة قصيدة من القصائد أو مسرحية من المسرحيات هي قيمة جمالية أساسا . ولاشك أنه من المجازفة البحث عن السمات المميزة للعقلية الفرنسية في الأعمال الأدبية لفرنسا المعاصرة مثلا .

(١) كتب بروسو : « من المؤكد أن المؤلفات التي استهدفت تصوير شعب في مجموعة يجب أن تشمل في هذا البحث مكانا متميزا . فهي بوجه عام مقالات في السيكولوجيا العرقية لا يزال كاتبوها من أمثال كيسيرلنج وماداريانجا أو سيجريد أساندة في هذا المجال . غير أن المشكلة تبدو على نحو آخر عندما يتناول المرء المجال الخاص بالأدب : الشعر والرواية والمسرح . ويبدو أنه ينبغي استبعاد الشعر لأن موضوعه الأساسي ليس الوصف ، وإنما على الأصح نقل الأحاسيس وتحريك المشاعر ، وتطبيق هذه الملاحظة - من بعض النواحي - على المسرح » .

ان التعريف الأصلي للرواية هو أنها « سرد مصور أو مكتوب بالنثر يسمى المؤلف من رواته الى اثارة الاهتمام عن طريق تصوير المواقف والأخلاق أو بواسطة اصطلاح الغامرات » ، وهو تعريف على عليه الزمن الآن .

فان الشخصيات التي يصفها أمانا المؤلف إنما تستمد ماهيتها من تجربة وثقافة ومعارف المؤلف نفسه حتى اذا لم تكن سوى كائنات من خلقه .

والحقيقة الكامنة في فن التصوير هي أنه حتى عندما يقتبس اطارد من عصر موغل في القدم فإنه يمكن أن ينتج لنا الشعور على سمات مميزة ومجالات اهتمام عصرية دائما . ولو كان موضوع هذا العمل الفني يتناول جشائرخ مجازي ، والدليل على ذلك ما نشهده في أعمال نارسيس وجود موندهيس « تأملات في علم المناهج حول التصوير الأدبي » بمجلة علم نفس الشعوب ، بالمسند الرابع سنة ١٩٦٨ .

ومع ذلك فإن المشكلة تبدو بوجه آخر حينما يتعلق الأمر بأدب ناشئ مثل هذا الأدب الذى نشر فى دراسته . اذ يبدو أن الأدب الأفريقى ، وأدب الكمرون بخاصة ، لا يزال فى جوهره أدبا شاهدا على بيئته . وعلى هذا الأساس يستطيع الباحث عن عقلية جماعية أن يستعين به كمادة للدراسة دون مخاطرة كبيرة بالوقوع فى خطأ . فالكتاب الأفريقيون فنانون ، غير أنهم يعدون بوجه خاص شهودا للعالم يعيشون فيه .

ويبدو أن الأبحاث الجمالية الشكلية أقل مدعاة لاهتمامهم من الكشف عن خاصية الروح السوداء . وأفريقيا قارة تختلف عن أوروبا فى أنماط الحياة بها وفى رؤيتها للعالم .

وتستمد أنماط الحياة فى أفريقيا أو الرؤية الأفريقية للعالم أصولها من سيكولوجية خاصة هى سيكولوجية الروح السوداء . وكان فيكتور هوجو يقول أن «الأدب هو الحضارة» . ولاشك أن كالتنبرج كان يفكر على هذا النحو عندما كتب يقول « أن عبقرية أمة من الأمم قد تتجلى أيضا من خلال الأدب الذى عبده مثلما تتجلى فى منجزاتها الأكثر تعقدا فى مجال العلم أو الفلسفة . والحقيقة أنه ليس من قبيل المصادفات أن المذهب التجريبي تطور بسرعة أكبر فى إنجلترا وفرنسا ، وأن المذهب المثالى على النمط الهيجلى تطور بسرعة أكبر فى ألمانيا » .

إن مونجوبيتي ، وفرديناند أويونو ، وبنجامين ماتيب ، وجان ج . ماثيبا (ونكتفى بذكرهم كنماذج) هم جميعا من مواطني الكمرون الذين شاركوا فى تراث وثقافة الشخصيات التى يصورونها لنا . فقد عاشوا العهد الاستعماري ، مثلهم فى ذلك مثل مختلف أبطالهم . ومن الناحية الفعلية يفصل الكتاب الكمرون على الإطلاق بين نفسه وبين أرض موطنه ، وهكذا فإن الكتاب يندرجون هم رمؤلفاتهم فى صميم البحث السيكلوجى العرقى .

وتكشف قراءة المؤلفات عن هذه العلاقة الوثيقة القائمة بين المؤلف والعمل الذى يكتبه . وبعض الروايات هى قصص حقيقية لرجال عاشوا فى واقع الحياة . ولذا فإن هذه الروايات بمثابة شهادات . والكمرون بلد سافه قدره التميز لمكابدات أنواع متعددة متعاقبة من السيطرة الأجنبية . وكتاب «هذه القارة .. أفريقيا» هو قصة فرانز مومها يرونها بنفسه . وبطلها ينتمى الى جنوب الكمرون ، وكان يعيش هناك فى واقع الحياة . ويقول لنا جان إيكيلي ماثيبا ، مترجم هذه القصة، فى مقدمتها أن شخصية ف . مومها وقصته هى شخصية حقيقية وقصة واقعية . وجاء فى هذه المقدمة ما يلى :

«أن هذا الكتاب وثيقة ، وحكاية حقيقية . وتجرى أحداث هذه القصة فى قلب أفريقيا الوسطى فى الكمرون ، ذلك البلد الذى يقع فى أسفل خليج غينيا بين المحيط الأطلنطى وبحيرة تشاد .

«وقد ولد فرانزوموها - بطل القصة - قبل الاستعمار الأوربي . وشهد فرانز عملية غزو بلاده ، وأتم دراسته بنجاح ، وأصبح موظفا تحت التمرين . وكان عليه أن يتوجه الى برلين عندما نشبت الحرب . ويفقد «فرصته» ، وعندما تقوم الادارة الفرنسية يدعى للعمل في خدمتها . ويرفض العرض الذي قدم له للعمل مع هذه الادارة بدافع الولاء لساكنيه السابقين ، ويتزوج ، ويعود مرة اخرى ليصبح فلاحا بفضل جهد مثابر ، ويستثمر أراضيهِ ، ويعيش حياة هادئة موزعة بين الأعمال الزراعية وأوجه النشاط الديني ، الى أن يأتي اليوم الذي يجد نفسه فيه مقبوضا عليه ، ويرسلونه للاشغال الشاقة ، كان ذلك في فترة الحرب . ويعود السلام ، فيشارك في أول انتخابات تجري لتشكيل الجمعية الوطنية التأسيسية (١) .

وإذا كان يروق للكتاب التحدث عن بلادهم وعن موطنهم فإنه يروق لهم بوجه خاص التحدث عن أنفسهم ، وربما يكون طابع السيرة الذاتية الذي يغلب على مؤلفاتهم هو خير دليل أيضا على الاتحاد الوثيق القائم بين الكاتب ونتاجه الأدبي .

أما فرديناند أويونو فقد عاش لدى البعثات التبشيرية ، وانضم الى البعثة التبشيرية كصبي من صبيان المذبح ، وتولى قسيس تعليمه الأدب الكلاسيكي ، ثم أصبح خادما للبعثات التبشيرية . ومما لاشك فيه أن هذه الحياة في البعثة هي التي يروينا لنا الكاتب على لسان توندي في «حياة خادم» . وتوندي الذي يتقمص شخصية أويونو هونجل ر.ب جيلبير . ويعلمه جيلبير القراءة والكتابة ، ويفدى لديه الرغبة في العمل لتحرير صحيفة . ويقول لنا توندي : «والآن بعد أن قال لي الأب جيلبير أنني أعرف القراءة والكتابة بيسر فأننى سأتمكن من أن أدير صحيفة على نحو ما يفعل» (٢) .

إن طابع السيرة الذاتية لكتاب مونجوييتي كان يبدو واضحا كل الوضوح فالشاب ، الكسندر بيبدي هجر المدرسة على الأرجح بعد حصوله على الشهادة الابتدائية لكي يتفرغ لزراعة الكاكاو . وحياة هذا الفلاح الشاب التي عاشها الكاتب نفسه لفترة من الوقت هي هي الحياة التي نرى باندا يعيشها في قصة «حياة قاسية» .

إن باندا يتيم الأب مثل الكاتب نفسه ، وكان في المدرسة وتركها بعد ثمانى سنوات ، وكرس نفسه للعمل في مزرعة الكاكاو التي تملكها الأسرة . ولاشك أن بيبدي نفسه هو الذي نعود فنلتقى به متجسدا في شخصيتي ميدزا وكريس التلميذين اللذين يقضيان عطلتهم في قصة «البعثة انتهت» و «الملك يشهد اعجوبة»

(١) هذه القارة «أفريقيا» المقسمة الى ١٣

(٢) «حياة خادم»

وكان المؤلف قد عاد الى الالتحاق بمدرسة باوندى مدفوعا بالرغبة في الدراسة .
وتعكس في قصصه «مدينة قاسية» و «مسيح يومبا المسكين» و «الملك الاعجوبة»
العلاقات السيئة التي كانت قد نشأت بين التلميذ الشاب والسلطات الادارية
والدينية في مسقط رأسه ، ففي هذه القصص لا يراعى الكاتب في أى لحظة جانب
رجال الادارة الاستعمارية أو رجال البعثات التبشيرية .

ورغم أن الأدب الكمروني ، بطابعه الخاص الذي أوضحناه سلفا ، يتمتع
بصفة فريدة هي قدرته على تقديم معلومات حقيقية عن سلوك وعادات الشعب
الكاميروني ، فإن الباحث الذي يقتحم مثل هذه الدراسة يصطدم على الفور
بمصاعب كبيرة .

إذا نظرنا الى الاحتكاك الثقافي بين الشعوب المختلفة في صورته اللغوية
(والتعديلات التي تطرأ على الثقافة البقائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما)
فانه قد يؤدي بنا الى اعادة النظر في جميع أنواع الدراسات الخاصة بالنصوص
الادبية . فالكتاب الافريقيون يكتبون بلغة غير لغتهم هي اللغة الفرنسية ، والمعروف
أن اللغة في حد ذاتها تعكس بالفعل نمطا من التفكير ، إذ ليس من المصادفة أن
كلمة *Urgueil* (كبرياء) مشتقة من كلمة *Urguol* (بارز أو رائع)
في اللغة الألمانية الرفيعة القديمة أو كلمة *Urgoli* (فخار أو اباء) في اللغة
الجرمانية الغربية ، كما أن كلمة زهو *Vanité* مقتبسة من الكلمة اللاتينية
Vanitas المشتقة من كلمة *Vanus* ، وعلى ذلك يشور التساؤل
التالى : الى أى حد يمكن لأدب مكتوب بلغة غريبة تماما عن أنماط الفكر والحياة
لشعب ما أن يحافظ على طابع من أى نوع يتميز به هذا الشعب ؟

ويقدم علماء اللغات الافريقية والافريقيون انفسهم اجابات مختلفة على هذا
السؤال ، فيؤكد البعض أن هناك امكانية لنقل هذا الطابع نستطيع أن نجد
متحققة على الوجه الأكمل في مؤلفات ليوبولد س. سنغور . وينادى آخرون
بالعودة الى منابع وتبنى لغة أو عدة لغات افريقية يمكن أن تعبر عن ادب أفريقي
حقيقي . ولا تزال هذه المسألة موضع جدل . ولاشك أن مهمة عالم السيكولوجيا
العرقية ستكون أكثر سهولة إذا وجد نفسه ، وهو بصدد البحث في الخصائص
السيكولوجية لأصل سلالى ما مستخدما المنهج الأدبي ، بازاء ادب مكتوب بلغة
الأصل السلالى الذى يكون محلا للبحث . ويمكن استخدام المنهج الأدبي والمنهج
اللغوى معا ، وهذا الاستخدام للمنهجين في وقت واحد أدى الى التوصل الى
معلومات أكثر تحديدا وموضع ثقة أكبر .

وكتب ج. فنديرس يقول : «يمكن للمرء أن يتخيل علم نفس للشعوب يرتكز
على بحث مختلف التفسيرات التى تم اثباتها في دلالات الألفاظ وذلك في اللغات التى
يتحدثون بها . وستكون هذه الدراسة شائكة ولكنها تستحق عناء المحاولة» .

وبالإضافة الى ذلك يلاحظ الموقف المتردد نوعاً لعالم الفيلولوجيا واللغات الكبيرة تجاه بحث له طابع لغوى عن السيكولوجيا العرقية .

والموقف الأكثر تردداً ، بل الموقف الذى يشوبه الحذر حول هذه المسألة ، هو ذلك الذى يتخذه ف.دى سوسور عندما يكتب قائلاً : «من الآراء المسلم بها بوجه عام أن اللغة تعكس الطابع السيكولوجى لامة من الامم ، الا أن هناك معارضة شديدة لهذا الراى . فالشكل اللغوى لاتحدده بالضرورة أسباب تتعلق بالحالة النفسية (١) . وفى ضوء هذا الموقف يمكن أن نسلم بوجود امكانية كبيرة لنقل نمط التفكير الجماعى فى الأدب الناطق بالفرنسية فى الكمرون .

وسنعمل على التوصل الى تحديد الملامح السيكولوجية للمواطن الكمرونى كما نستشفها من قراءة مؤلفات هذا البلد .

وسوف يركز منهجنا على المعلومات التى يقدمها لنا الكتاب عن مجتمعهم وثقافة الشعوب التى نبغى دراستها . وسنعمل بعد ذلك على العودة الى العمليات النفسية التى تؤدى الى نشأة المجتمع أو الثقافة التى يصفها لنا هؤلاء الكتاب .

ان الهياكل الاجتماعية والعناصر الثقافية لجماعة انسانية يمكن أن تضعنا اما بازاء معتقدات بالمعنى الواسع للكلمة أى بعض مظاهر الذكاء أو بازاء العادات أى بعض مظاهر النشاط العملى وفى كلمة واحدة آراء افكار ذات طابع نظرى أو عملى تسود فى البيئة الاجتماعية التى تكون موضع الدراسة .

واخيراً فاننا اذا ما أخذنا فى الاعتبار التأثير الكبير الذى تمارسه الثقافة الغربية على الشعوب التى تكون موضع الدراسة فاننا يمكن أن نميز بين ثلاث مجموعات : المجموعة التقليدية ، والمجموعة التى يمكن اعتبارها ذات طابع شبه غربى ، والمجموعة التى تأثرت بالغرب تأثراً شديداً .

أولاً : الشعوب التقليدية

تشكل الأسرة الخلوية البدائية لهذا المجتمع، وهى تتكون وفقاً لادق التعريفات الأوربية من الأب والأم والأطفال . ويحتل كل من أعضاء هذه الوحدة مكاناً محدداً داخل الجماعة الصغيرة . فالأب هو الشخصية الرئيسية وهو الزعيم وهو الذى يكفل قوت زوجته أو زوجاته وأطفاله عن طريق عمله . ويقتصر دوره التربوى فى أغلب الأحوال على استخدام العصى فى ضرب أطفاله وزوجته فى بعض الأحيان . وحينما يبلغ الأطفال سن الزواج يبحث لهم عن يتزوجهم .

وهكذا نجد فى قصة « سولا .. حبيبتي » من تأليف رينيه فيلومبيه شخصية «ابومو» والد «سولا» الذى يقرر بنفسه زواج ابنته من نيكوندا فى غياب هذه

(١) ١ - هوز « السيكولوجية العرقية » ص ٣٩ ودى سوسور « محاضرات فى اللغويات العامة »

الابنة : «ومثلما يفعل جميع السكارى في الدنيا تعارف نيكوندا وأبومو وتصافحا ، ثم تبادلا المديح ، وبعد ذلك تبادلا الشتائم ، ثم اعتذر كل منهما للآخر ، وصفح كل منهما عن الآخر وشرعا في تبادل المديح من جديد ، واتفقا على المصاهرة ...» (١)

وفي قصة «البعثة انتهت» من تأليف مونجوييتي يحدثنا ميلندا عن القسوة التي كان يستخدمها والده في تربيته فيقول : «كان أبى عادة يضرب أطفاله بالمنشة وزوجته بأعواد الجريد الرفيعة التي تحدث لما شبيها بذلك الذي تحدثه الثعابين المماثلة لهذه الأعواد في حجمها » (٢) .

وفضلا عن الأب تحتل الأم مكانة خاصة داخل الأسرة ، فهي التي نهب الحياة ، ولهذا فهي تحظى بشيء من الاحترام من جانب زوجها ، ولكن من الملاحظ عند قراءة قصص المؤلفين الكمرونيين أن هذا المجتمع يجعل من المرأة مخلوقا في مستوى أدنى ، فالشاب الكمروني بصفة عامة يتعالى على المرأة ، فمثلا نجد جوستاف وهو يبلغ الوالد «لوجان» في قصة «الملك الأعجوبة» أن أمة قد أنجبت طفلة يصبح قائلا : «أواه ... بنت» ! وهذا الاحتقار الذي يتضح في كلمات الخادم الشاب بين كيف أنه كان يفضل أن يكون له شقيق صغير بدلا من شقيقة صغيرة . وإذا كان الأطفال يتخذون هذا الموقف تجاه جنس النساء فذلك لأن الأشخاص البالغين يحاولون إخفاء مايشعرون به من استصغار شأن النساء . ويقول «كوميه» لشقيقته «أوديليا» التي تنصحه بتوخى الحذر «ياوديليا الصغيرة .. ماذا يهلك في هذا الأمر ؟ أتركي هذه المسألة للأولاد» .

إن جميع هذه الأحكام المسبقة قد خلقت في نفس المرأة الكمرونية عقدة كبرية هي عقدة مركب النقص .

وفي قصة «الملك الأعجوبة» ترضى عمة كريس بالظلم الذي يقع عليها ولا تخفى عن ابن شقيقها عقدها .

— «أنت سعيد الحظ لأنك رجل» .

ورد كريس عليها في صدق قائلا :

— «أجل ، أنتى أعرف ذلك جيدا» .

— «لا .. ليس جيدا ، ولو رزقت يوما ما بأطفال ، فأنى أتمنى لك من كل

قلبي أن يكونوا أولادا يكرس » .

ولما كنت أعرفك حق المعرفة فأنى أدرك أنه لو كان لديك ابنة لما ترددت في قتل رجل لأنه يغذب ابنتك ، وحيث أنك رجل فانك تجهل الى أى مدى خلقت المرأة لكي تكون تيسة » (٣) .

(١) فيلومبية : « حبيبتي سولا » ١٩٦٦ ص ٧٣

(٢) مونجوييتي : « مدينة فاسية » ١٩٦٤ ص ٤٨

(٣) مونجوييتي : « الملك الأعجوبة » ١٩٥٨ ص ١٥٧

ومعلوم انه في عالم تكفد فيه المرأة مكانها ككائن بشري له مثل مال الرجل من حقوق فان المرأة تتحول في هذه الحالة الى مجرد «شيء» ، فالرجل يستطيع أن يتخذ لنفسه عددا كبيرا من النساء وفقا لامكانياته المادية ، ويمكن أن يكون متعدد الزوجات اذا شاء ذلك .

وتتناول الأعمال الادبية للكتاب الكمرونيين نماذج كثيرة لظاهرة تعدد الزوجات .

ففي قصة «البعثة انتهت» نرى رب أسرة يتزوج للمرة السابعة . ويقول لنا ميدزا في هذه القصة : «لقد تزوج الزعيم - رب الأسرة - امرأة ، انها زوجته السابعة بالقدر الذي تسعني به الذاكرة» .

ويتأهب الزعيم ايسومبا بندوجا السليل الحقيقي لاكومي في قصة «الملك الأعجوبة» - رغم تقدمه في السن - لحفل زواجه الثالث والعشرين حيث يعقد قرانه على «انابا» وهي «امرأة جميلة ، وهي امرأة شابة ، وهي فتاة صغيرة جدا وغضة . وهذه هي الصفات التي يحبها في النساء (1) وتكرر المشاحبات بين زوجات الرجل وتعدد المشاجرات حول حق كل زوجة منهن في أن يكون لها الأولوية أو مكان الصدارة . ويتصارع أبناء كل زوجة مع أبناء الزوجة الأخرى الى الحد الذي يجعل كل فريق يأمل في استبعاد أخوته أو اعمامه ، حيث أن قواعد حصر الارث تكون في بعض الأحيان قواعد فضفاضة .

وتتضمن قصة «الملك الأعجوبة» نموذجا لهذه العلاقات القائمة على الغيرة والكرهية التي تصل في خاتمتها الى انقلابات حقيقية .

وتبدو المرأة ككائن في مستوى ادنى ، غير اننا يمكن - مع ذلك - أن نلتقي بنساء متميزات بشخصياتهن ، وهن طاعنات في السن بوجه عام ، ولاشك أن السن أضفى عليهن نوعا من الثقة بالنفس . تلك هي شخصية «ماكريتا» الزوجة الاولى للملك ايسومبا ، وهي شخصية مختلفة كل الاختلاف عن القرويات المعقدات اللاتي نجدنهن في معظم الاحيان في الرواية الكمرونية . فعندما تمثل «ماكريتا» امام اعيان القرية المجتمعين في القصر لابلغهم بأن الملك مريض مرضا خطيرا فانها تكون «ساخطة أكثر منها مكتئبة ، وعدوانية أكثر منها حزينة» . والتعبير الذي يبدو على وجهها في اللحظة التي تدخل فيها القاعة يعكس بوضوح أنها ليست من ذلك النوع من النساء الذي يرتعد وينحن أمام الرجال حتى لو كان هؤلاء الرجال من الأعيان .

«وضعت المرأة الفانوس على الأرض وابتعدت وتصفحت وجوه الحاضرين بنظرة كما لو كانت تبحث عن ضحية لالتهامها ، ثم وقفت وسط القاعة بقامتها

(1) مونجوييتي : «الملك الأعجوبة» ص 177

التي تشبه قامة الرجال وهي ترتدى ثوبا مزركشا بالزهور رديء الصنع يكشف
هزال فخذيها ونحافة مؤخرتها وغير ذلك من العيوب» .

كان كل شيء سواه في تصرفاتها أو في هيكلها يوحى بأنها قوية الشكيمة وإن
لها صفات الرجال . خلاصة القول به امرأة قوية . وقد نبحت في النهاية في
اقتناع الأعيان بالعدول عن التوجه إلى الملك والمشول بين يديه وتغلبت على
تشددهم :

«واجهت ماكريتا بنجاح هذا الهجوم الهزيل وجعلتهم يعترفون بأنهم لن
يكون لهم أي نفع . كان الجميع يعلم أنها امرأة منظمة ونشيطة» (١) . وفي داخل
خلية الأسرة يحتل الطفل مكانا بالغ الأهمية ، والدليل على ذلك هو اليأس الذي
يعيش فيه والدا «مومها» قبل مولد الأخير ، في قصة «هذه القارة .. أفريقيا»
من تأليف إيكيلي ماتيبا ، والألم الذي يشعر به كريس أزاء عمته التي كانت عاقرا
في قصة «الملك الأعجوبة» . وكل هذه الشواهد توضح للقارئ الأهمية التي
يلقها أهالي الكمرون على الأطفال في الأسرة التقليدية . فالكمروني المصادى
لا يستطيع أن يتصور حياة زوجية بدون انجاب . وهذا الإحساس الحاد بالهدف
الرئيسي للزواج يظهر منذ احتفالات عقد القران اذ يطلب الزوجان من الآلهة
ذرية كبيرة العدد . ويؤمن الرجل الكمروني بأنه يوجد رباط وثيق بين الزواج
والخصوبة ، والطفل يعد اذن ملكا . وكما كانت فرحة والدي «مومها» كبيرة عند
مولده ، وخاصة أنهما كانا ينتظران هذه اللحظة منذ ثماني سنوات ، ولكن من
المفارقات المجيبة أن الطفل الملك هو ملك فقير يتعين عليه أن يعلم نفسه على نفقته،
وقد وصفت طفولة «كيلام» على النحو التالي : —

«بأله من سحر أخاذ لا ينضب يتجدد منذ الآن فصاعدا بالنسبة له كل يوم!
بلا تعليم أو معلم ، وبلا كتاب ، وكل ما يملكه من قدرات فطرية في مجال الإدراك
الحسي موجه نحو الطبيعة ، فيتعلم الحياة التي تنفجر انسانية ، الحياة المتوحشة
لتلك المنطقة من الغابات الاستوائية . والفائدة الأولى التي يجنيها من ذلك هي
القياس الدقيق لمكانه : أنه الملك ، وهو يعرف ذلك ، ولكنه ملك عار وهش ، ملك
يجب أن يستقر تدريجاً — متصفا بالحللر والعناد — وسط الحياة
المتوحشة» (٢) .

سبق أن ذكرنا أن الأسرة (الأب والام والطفل) تشكل أساس المجتمع
التقليدي ، ولكن الأسرة هنا لا تقتصر على «أباً وماما والطفل» كما هو الحال في
أوروبا ، فهي أكثر اتساعا وتشمل بوجه عام جميع أفراد الأسرتين اللتين تربط
أولادهما بالزواج . من هنا يكون الانتماء كاملا للأسرة بالنسبة لجميع الأعمام
والعمات أو الخال والخالات وأبناء الأخ أو أبناء الأخت وبنات الأخ أو بنات الأخت

(١) مونجريتتي : «الملك الأعجوبة» ص ٣٤

(٢) كيند نجوي ندجو : «كيلام ابن أفريقيا»

وإبناء العم أو الخال وبنات العم أو الخال سواء أكانوا أبناء عم وإبناء خال أشقاء أم لا .

وتتكون أسرة باندا في قصة «مدينة قاسية» من والدته وعمته «سايينا» و «رجينا» وكذلك العم العجوز الذي يعمل تزريرا في طنجة منذ خمس وعشرين سنة ، وتصطحب «سايينا» و «رجينا» معها الشاب باندا الى السوق لأن والدته مريضة . ومع ذلك فإن هذا الامر لا يثير قلق أحد لأن باندا محاط بعميه اللتين تحلان محل أمه ، وهما تقدمان له نصائح بالغة الحكمة وتدرقان الدموع عندما تقع لابن شقيقهما مصيبة ما .

وفوق الأسرة توجد العشيرة ، وهي وحدة أكبر من الأسرة ، وتختلط أحيانا مع القبيلة التي سنعرض لها فيما بعد . وتتكون العشيرة من تجمع أسر قروية عديدة يعترف أفرادها بسلف واحد .

وتوجد أروع صور لحياة العشائر في جنوب الكمرون في روايتي «مونجوييتي» : «مسيح بومبا المسكين» و «الملك الأعجوبة» . ففي الرواية الأولى يتابع الأب درومونت في زيارته الكهنوتية لجميع العشائر التي تقيم حول البعثة الكاثوليكية في بومبا . وتعيش هذه العشائر الصغيرة في قرى مثل «تالا» و «أيفيندي» و «ايكوكوت» و «نديمي» و «كوندو» و «كوتا» الخ ، وتمتزج أسماء هذه القرى مع أسماء العشائر .

ونحن نشهد المشاجرات التي يمكن أن تحدث بين العشائر عندما يقرر الملك - وبدقة أكبر الزعيم الزواج ايسومبا مندوجا - طرد زوجته فيما عدا واحدة هي «أنابا» حتى يستطيع أن يعيش وفقا لقواعد الدين الكاثوليكي الذي اعتنقه مؤخرا بالتمعيد .

ويثير هذا القرار الذي اتخذته رئيس العشيرة نزاعا بين عشيرة «أبيوت» و «عشيرة إيكامبونج» اللتين منحتا فتاتهما للزعيم كزوجات له . وقام رجال عشيرة «أبيوت» الذين انتابتهم الفرة بسبب المكانة المتميزة التي أصبحت «أنابا» تتمتع بها وحدها نظرا لأنها استطاعت أن تظل وحدها زوجة الملك بمهاجمة المرأة الشابة ، وقرر رجال عشيرتها الدفاع عنها .

وتتكون القبيلة من عدة عشائر . وتشغل القبيلة بوجه عام قرية بأكملها . وهكذا نرى في قصة «مسيح بومبا المسكين» عشائر «تالا» و «ايكوكوب» الخ تشكل كل قبيلة البشر الذين يقيمون في البعثة الكاثوليكية في بومبا وضواحيها القريبة .

وفي قصة «أفريقيا .. نحن نجهلك» من تأليف بنجامين ماتيب نجد قرية «ببدوى» التي تعيش فيها قبيلة كاملة تضم شيوخ العشائر من أمثال «لامبو» و «بيلون» و «الاشيه» .

وتتيح لنا رواية «الملك الأعجوبة» أن نعيش مع قبيلة في جنوب الكمرون هي قبيلة «إيسازام» . وتحمل هذه الرواية عنوانا فرعيا هو «تاريخ قبيلة إيسازام» .

ويحدثنا المؤلف في بداية روايته عن الإيسازام باعتبارها قبيلة فيقول :

«في عام ١٩٤٨ تشتت الاتحاد الكبير لأفراد إيسازام ، وهم رجال يتصفون بجشونة شديدة ، فوق منطقة شاسعة من الأرض ، بمنأى عن التأثيرات العصرية . وكانت القبيلة - التي لم تخل تماما من دوامات داخلية رغم أنها تحملت في مطلع هذا القرن المصاعب المروعة الناجمة عن الاستعمار الإنساني كما تحملها عشرات الآلاف من أبناء العشائر النيرة على استقلالها .. تعيش حياة متقشفة على الصيد وزراعة بدائية وتربية ماشية قليلة تنضور جوعا وعائد ضئيل من زراعة الكاكاو التي كانت محدودة الانتشار . ومع أن قرية إيسازام غيرت شكلها وموقعها مرات كثيرة إلا أنها اعتبرت مهد قبيلة وعشيرة إيبازوك التي كانت تقطن فيها ، كما اعتبرت النواة التي تولدت منها العشائر الأخرى بعد أن نبتت هذه النواة وترعرعت وتكاثرت» (١) .

ويبدو التنظيم الإداري بالغ التعقد ، ومع ذلك فيمكن استخلاص الخطوط الرئيسية لهذا التنظيم . يوجد على رأس كل عشيرة شيخ يكون عادة أكبر الرجال سنا في العشيرة ، وهو يقوم بدور الرئيس والزعيم الديني في وقت واحد . ولا شك أن الرئيس الذي يتحدث عنه مونجوبيتي في روايته «البعثة انتهت» من هذا الطراز فالقرية الصغيرة التي تسمى كالا حيث يوجد ميرزا في بعثة كان يوجد على رأسها رئيس موقر ومحترم . ونحن نرى القرويات في كالا يحضرن له زوجته السابعة إلى البيت ، وهو مسلك يتناقض مع العادات الجارية في تلك الأقاليم حيث ينوجه الخطاب نفسه عادة إلى زوجته المقبلة . وعلاوة على ذلك فإن أسرة العروس تحمل كومة من الهدايا إلى الرئيس ، ولا تخفى الارتياح الذي تشعربه إزاء عقد هذا القران .

«وصلت قبيلة الرئيس الكبيرة إلى كالا فيما بعد الظهر في اللحظة التي بلغت فيها حرارة الطقس ذروتها . كان ثمة موكب طويل من الفلاحات الشابات يرتدين ملابس تنم عن ذوق كريه ، وشيوخ بخلاء مسلحين بالنشأت وبطونهم عارية وتندلى الجولة التي يرتديها كل منهم حتى العرقوب وتتم مشيتهم عن خيلاء ، جوفاء . وتعبير نظراتهم عن احساس قبل الألوان بالرضى والشبع ، واقواهم متأهبة بطريقة جليلة لزخرفة عبارات عن الصداقة والزواج الأبدي (١) . وبعد أن «يتسلم» الرئيس زوجته بشرع في الرقص ويهرول جميع الناس إليه ليقدموا إليه شيئا . ففي كل دقيقتين أو ثلاث دقائق يتقدم رجل ويقطع على الرئيس رقصته ويأخذه بين ذراعيه ويقول له :

«أيها الزعيم انك ترقص ببراعة شديدة ، فلم استطع أن أكبح جماح لهفتي على تقديم ألفى فرنك اليك» .

ويتقدم رجل آخر ليقول :

«أيها الزعيم اننى أقدم لك اثنين من الخراف» .

ويتقدم ثالث ليقول :

« أقدم لك أيها الزعيم خمسين كيلو من الكاكاو » (١) .

ان رئيس كالا شخصية مضحكة . ويضفي المؤلف عن عمد جانبا مثيرا للسخرية في هذه الشخصية ، فهو يريد أن يصور لنا شيخا متعلما مقززا يستغل مكانته ليتزوج من فتاة شابة في حفل زفافه السابع .

ورغم ذلك فان جميع سكان كالا يحترمون زعيمهم ويحبونه ، وهم فخورون بارضائه . والشيوخ الذين يحدثنا عنهم بنجامين ماتيب في رواية «اغريقيا» . نحن نجهلك « أكثر مدعاة للاحترام . فيؤلاء المسنون الحكماء هم شخصيات تشغل نفسها بمهمة حماية مشاعرهم المختلفة . ومن ثم يشغلون انفسهم بقبيلة «البسعا» في «بيدوى» . وتداول كل من جوبوس ولامبو وياشي فيما بينهم لكي يقرروا مايجب عمله الآن بعد ان نشبت الحرب بين البيض .

وعلى هذا النحو يبدو ان الادارة في الكمرون التقليدية كانت ذات طابع جماعي ، فلم يكن هناك أى رجل يحتفظ بالسلطة له وحده . والأمثلة على ذلك كثيرة في أعمال الكتاب الكمرونيين . ففي رواية «الملك الأعجوبة» يواجه الزعيم ايسومبا مندوجا - الذى يريد طرد زوجاته - معارضة من جانب أعيان آخرين في قبيلة ايزازام .

«تداول حكماء القبيلة التى كانت ايسازام تزخر بهم حول هذا الامر ، وقرروا بالاجماع ما يلى : حيث أنه لا يوجد شيء يستوجب العجلة فان أى تسرع بلا رواية انما يستتبع اللوم ، وانه يمكن للزوجات السابقات للزعيم اللاتى هن على كل حال زوجات عشيرة ايبازوك ان يواصلن الإقامة في ايسازام حيث ستكون كل منهن في دارها لحين اشعار آخر» (٢) .

وبطبيعة الحال فان حكماء ايسازام لا يحسمون نهائيا أى مسألة ، غير أن قرارهم له أهميته ، وسيكون موضع احترام ايسومبا مندوجا ، وفيما بعد ستبقى جميع زوجات الزعيم زوجات له على مستوى «أنابا» .

ويقول لنا المؤلف في نهاية القصة :

(١) «البعثة انتهت» ص ١٨١

(٢) «البعثة انتهت» ص ١٨٦

«لم يهتم أولئك النساء على الإطلاق بالرحيل ، وهكذا فور انتهاء الفترة الحرجة التى تم تجميدهن خلالها حتى استردهن زعيم ايسازام وهو يشعر بالامتنان» .

ونستطيع أن نجد أيضا فى رواية «الملك الأعجوبة» مايساعدنا على أن نستشف طابع العلاقات بين السلطة ورعاياها . ويبدو أن هذه العلاقات لا تقوم بالضرورة على الطاعة المطلقة للسلطة : ويمكن القول أن العلاقة القائمة بين الزعيم ورعاياه ليست علاقة الحاكم الإدارى بالحكومين بقدر ماهى علاقة رجل يمكن أن يكون موضع احترام برجال مستعدين لبدء هذا الاحترام دون أن يفعلوا ما هو أكثر من ذلك . ولا يتردد الرعايا فى عصيان الزعيم عندما تمنح الفرصة . وقد ارتفع صراخ ايسومبا مندوجا حتى يكف رجال «اببيوت» و «اكاميونج» عن التطاحن ولكنه لم يجد أذنا صاغية .

« هبط الزعيم من قصره ليدعو للسلام ، وصاح رصرخ وهاج وهاج وصب لعناته ، ولكنه لم يستطع أن يحمل أحدا على الاستماع اليه كما لم يستطع تخفيف حدة الصراع بين الجانبين» (١) .

ولكى يحدثنا الكتاب الكمرونيون عن الحياة اليومية فى الأوساط التقليدية فانهم يجعلوننا نصحبهم الى الفلاحين ، وهم الأغلبية الساحقة من سكان بلادهم .

ان باندا - الشخصية الرئيسية فى رواية «مدينة قاسية» - فلاح شاب وكذلك شخصية «ميكا» فى قصة «الزنجى العجوز والوسام» وشخصية «نكوندا» فى قصة « سولا جيبتي » فهما فلاحان-أيضا ولكنهما أكثر تقدما فى السن .

ويتوجه الفلاح فى جنوب الكمرون الى مزرعته فى الصباح ليعود منها فى المساء ، وفى الوقت الذى تعد فيه النساء وجبة العشاء يذهب الرجال بحثا عن تبيد النحل ويتجمعون فى صحبة واحدة ليشربوا ويثرثروا حول كل ما شاهدوه وسمعوه اثناء النهار . هل وصل رجل اجنبى ؟ ويلح الجميع على الاستعلام عن هذا الموضوع ، وهناك من يتوجه الى الجار الذى نزل القادم الجديد عليه . وهكذا نرى المميزا موضع أعجاب من جميع سكان كالا ، ويوجه اليه كل الناس الدعوات ويقدمون له الخراف : «الدعوات والسهرات تتوالى ، لم أعد املك نفسى ، وهم يحملون فى اليوم التالى لكل زيارة الى المم ماما هدايا كبيرة» .

(تكاد هذه الهدايا تنحصر دائما فى الخراف) .

نحن فى بيئة لا نعرف الكتابة ، ومن هنا يستنتج المراء أهمية التعبير الشفاهى

في مثل هذه الأوساط . وإذا استخلمت بعض الوسائل مثل الـ «تام تام» (الطبلـة الصغرى) التى تستمدى السحرة والاطباء من جميع الأنواع و «من جميع القبائل» لمعالجة الملك المريض فى رواية «الملك الأعجوبة» فإن الكلام بوجه خاص هو الذى يظل وسيلة التعبير فى الأدب الشفاهى . وسنرى أن هذا الكلام قد عاش ، كما يقول علماء السلالات ، فى ثلاثة أشكال النثر والنثر الشعرى والشعر بمعنى الكلمة .

ونبادر بأن نلفت النظر الى أن هذا التقسيم للأدب الشفاهى فى الكمرون هو تقسيم مصطنع تماما . اذ يبدو فى الواقع أنه من الصعب الفصل بين الشعر والنثر فى هذا الأدب ، فالشعر والنثر يتعاقبان فى قطعة أدبية واحدة ، ومع ذلك فانهما لا يخلطان فى عقل الكمرونى نفسه .

ويمكن أن نضع فى باب النثر كلا من الحكاية والاسطورة ، والحكاية عبارة عن قصة يكون أبطالها العاديون هم الناس والمفاريت ، وليس من الضروري أن تكون لها دلالة أو مغزى أخلاقى ، فهى تضعنا فى العالم العجيب المدهش حيث تقف الروح من الاحساس . وعندما يكون للحكاية معنى ومغزى أخلاقى فانهما تمتزج بالاسطورة التى تطوف بنا فى العالم الواقعى للأحداث والظلال . وغالبا يكون الإنسان قد فقد فى هذه الاسطورة الاحساس بالتأثيرات المقدسة ، ولم يعد سوى شخص وجودى مهموم بحياته وبملاقاته مع أشباهه .

ويعرض لنا جاك بنجونو فى «الطائر الأبيض» (ثلاث حكايات أخلاقية) نموذجا مترجما الى الفرنسية من هذا النمط من الحكايات التى تتخذ شكل الاسطورة ، وهو النمط الذى يمكن العثور عليه فى الكمرون .

ويشمل النثر الشعرى بوجه عام الأمثال والإحاجى والألفاظ حيث تستخدم بعض الأساليب الشعرية مثل الصور المركزة والمقابلة بين الكلمات بطريقة مؤثرة (ولا يمكن بطبيعة الحال أن يلاحظ مثل هذه الأساليب سوى الشخص الذى يعرف اللغة المستخدمة فى هذه الأمثال) . واستعمال الأمثال أمر شائع ، فهى وسيلة فى التعبير تتميز عما عداها بأنها مؤثرة وفى الوقت نفسه غير مفهومه بالنسبة للأجنبى الغربى ، وخاصة أنها تعتمد فى معظم الإحاجين على اللفاظ ذات معنى مزدوج . أما الإحاجى والألفاظ فانهما تتطلب حلا ، وهى تستحق الخيال والذكاء لدى السامعين . وفيما يلى نعرض نماذج لبعض الإحاجى والأمثال والألفاظ التى ترجمها بازيل ج . فودا فى كتابه الذى يحمل عنوان «الأدب الكمرونى» :

.. ذهبت لزيارة أصدقاء . الموتى فقط هم الذين تحدثوا معى (الأوراق الذابلة المتساقطة على الأرض التى تطفلق عندما يطأها الإنسان) .

— هذه الخنازير الثلاثة تستطيع أن تلتهم حصاد السنة (أحجار الموقد الثلاثة) . بابان مفتوحان دائما (فتحتا الأنف) . مجموعة متراصة من المحاربين

يسرون وهم يلوحون برماهم (حيوان الشبهيم أو الدلبل) «والمثل أو الحكمة هي علم نفس حقيقى مذهل . وهى شكل من أكثر الاشكال المعبرة عن السلوك الانسانى .

والمثل يعرى الروح الجماعية بطريقة مفصلة ومكثفة فى وقت واحد . وهذا هو السبب فى ان المثل السائر أو القول المأثور - وهو خلاصة معتقدات الشعب - عبارة عن ادبيات عملية غنية تخاطب الفكر والقلب . ولهذا يكتسب المثل السائر ذلك الطابع اللاذع والجاد فى الوقت نفسه» (١) .

من اذن يستطيع ان يفقا دملا فى نحلة ؟ لن يبق منها شئ
رجل العمل لا تكون ساقه سمينة .
يد واحدة لن تستطيع ابدا ان تفتسل وحدها .

ونجد الشعر بمعناه الحقيقى فى اغاني الشعراء السحرة وقصائد الحب والمراثى والاغاني الجنائزية . والشاعر شخصية مختصة بالانساب ، أو عالم فيما يتعلق بسلسلة النسب ، كما انه موسيقار فى الوقت نفسه ، وهو - مع آله الموسيقية - رجل كل الامیاد وجميع حفلات الزفاف وكافة الاجتماعات التى تتصف ببعض الاهمية والبرنامج الذى يقدمه فى كل هذه المناسبات حافل :

استعراض شجرة انساب العائلات الكبيرة ومقطوعات قديمة فى مديح العائلات الكبيرة وثناء مرتجل لتقديمه التحية الى الاشخاص الذين يستمعون اليه .

ولا يقتصر الشعر على اغاني الشعراء اذ يوجد فى الكمرى شعر آخر يمكن اعتباره هذه المرة على هامش الحياة العائلية والدينية . وتصور شكوى اليتيم التى يغنيها الطائر فى رواية « البعثة انتهت » هذا الشعر الرثائى والفنائى :

كثيرا ما يحدث ان عجوزا تزجرنى

عندئذ اذكر امى

واحدث نفسى : آه .. لاشئ يهم

كم انا تعيس يا امى

ولكن .. حقا لاشئ يهم

كثيرا ما يحدث ان رجلا يكدرنى

وعندئذ اذكر ابى

واحدث نفسى : هذه القوة .. يالها من قوة خادعة

كم اشعر بانى تعيس يا ابى

حقا ، هذه القوة .. يا لها من قوة خادعة (٢) .

(١) ب. فودا وه. ديچولير : «الادب الكمرى» ص ٢٠ .

(٢) البعثة انتهت ص ١١٤ - ١٦٥ .

وهذا الشعر غالبا يكون هجائيا لانه يخاطب دائما شخصا ما ، وهم يتغنون به وهم يلحون الى خصم أو عدو . وهكذا فان الاغنية التي ترتجلها «أنابا» في رواية «الملك الأعجوبة» تسخر من زوجات الملك الأخريات اللاتي شعرن بالغيرة من المرأة الشابة المفضلة لدى الملك . وهذه هي كلمات الاغنية .

أيتها الأخوات العزيزات المصفيات ، تحدثن معي
قلن لى يا أخواتى بماذا تسمى لفتنا
أولئك النسوة الأوربيات ذوات الأظافر المعقوفة .
النساء اللاتي واجهن محنة الطلاق والطرء والتجريح .
ورغم ذلك فانهن متشبثات بالبقاء وبالخدمة وبالتوسل
قلن لى أيتها الأخوات المصفيات لحدثى اذا أصرت نساء
رغم الطلاق والاهانة والتجريح
على التشبث بالبقاء والخدمة والتوسل
فان لفتنا لا تجد وصفا لهن سوى كلمة صمغ
وكم يعد هذا الوصف ملائما
فرغم تطليقهن أيتها الأخوات العزيزات المصفيات
فانهن يتشبثن بالبقاء والابتهاال والخدمة .
انتجن على هذا الرجل التعيس الساذج .
وأذرفن الدموع مع هذا الرجل العظيم .
أيها العصفور المسكين الذى يلتصق بهذا الصمغ
باللحيرة ، فليقاوم وليبك أو يصرخ .
وليبتهل الى الله ، الى والدته أو أجداده .
أذرفن الدموع مع أيتها الأخوات العزيزات المصفيات .
ماذا عساه يصنع ليخلص نفسه ؟
أذرفن الدموع معه رثاء على حاله (١) .

البحث عن السمات السيكولوجية

الديالكتيك ، الروح الجماعية ، النزعة الفردية .

تساعد المعلومات التى قدمها لنا الكتاب عن المجتمع وثقافة شعوب الكمرون على تحديد السمات الأساسية لهذه الشعوب . وقد بدت لنا الهياكل الاجتماعية

(١) الملك الأعجوبة : ص ١٩٥ - ١٩٦ .

بالغة التقدم . فالكهنة يجد نفسه «مربطاً بشبكة ضيقة من علاقات التضامن الرأسي والافقية التي تقيدته وتمده بأسباب الحياة في الوقت نفسه» . فهو ، على هذا الأساس يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجماعة . وهذا الإحساس بالحياة الجماعية ينشأ من خلال الطريقة التي يتم بها تنظيم هذا المجتمع . فالفرد - فضلاً عن كونه عضواً في أسرة - ينتمي أيضاً إلى عشيرة وشجرة أنساب وقبيلة وأصل سلالى . وهذا الإحساس بالجماعة يتزايد بمقدار انتماء الفرد إلى جماعة ذوى السن الواحدة وإلى جمعية دينية ذات طقوس سرية أو إلى رابطة تضم أبناء المهنة الواحدة . كان زامبو وجوهانيس ذو الأصابع الملتصقة وبتروس ابن الله وأبراهام الخالى من العظام ينتمون جميعاً بلاشك إلى عشيرة واحدة إلى قبيلة واحدة ولكنهم كانوا ينتمون أيضاً إلى جماعة ذوى السن الواحدة للفلاحين الشبان في كالا .

والارتباط بالجماعة الذى نجده على هذا النحو لدى الكهنة يساعداً على تحديد سمة سيكولوجية أولية خاصة بهذا الشعب ، وهى طابعه الاجتماعى ، أن رجل الكهنة ينتمى إلى جماعة وتذوب فرديته في المجموع الذى ينتمى إليه ، وكل من المواقف تعنى المجموعة ككل ، وهى مواقف قد تكون بالنسبة لشعوب أخرى وسيلة لتأكيد الشخصية الفردية ، ومثال ذلك شخصية الزانية كما بصورها لنا مونجوبيتى في رواية «البعثة انتهت» . ففي بلادنا لا يعتبر الزنا - تلك الكلمة الهائلة في أوروبا - أمراً من شأنه إثارة الاستحجان رغم عدم اغفال أهميته ، ومع ذلك فيجب أن لا ننسى أنه يجب أن ينحصر في إطار القبيلة بصفة عامة ، فهو يحدث داخل الأسرة ، رغم أن خطورة الزنا ترتبط دائماً بالبعد الحقيقى أو العاطفى الذى يفصل بين القبيلتين أو بين الزوج التعميس الحظ والعشيق بالنسبة للزوجة . ويعتبر خطأ خطيراً أن تمنح امرأة نفسها لرجل من قبيلة مجاورة ، وتصب عليها اللعنات إذا منحت نفسها لرجل لا أصل له (١) .

ويوضح لنا هذا المثال كيف أن هذا الشعب ينعدم لديه أى سمو أخلاقى بسبب تأثيره بنوع من التفكير الخرافى المشعوذ الذى يربطه بالأرض والجماعة .

وكلن للطابع الاجتماعى وروح الجماعة تأثيرهما على طابع هذا الشعب الذى أصبح يرتبط بالماضى ارتباطاً شديداً . وتوحى قراءة مؤلفات الكتاب الكهنة بان هذا الشعب - في جانبه التقليدى - يحلو له أن يجدد ماضيه ، ماضيه الذى يلائم في كل مرة بينه وبين مشاعره في اللحظة التى يجدد فيها هذا الماضى ، إذ يشعر الكهنة بالحاجة إلى الامتداد العاطفى وغير الإيجابى لماضيه . أنه رجل يحاول دائماً أن يجعل من ماضيه وسيلة للإحساس بالسعادة ، وعلى سبيل المثال نجد ميكا ، في قصته «الزنجى المعجوز والوسام» من تأليف فرديناند أوبونو ، يشير إلى الحياة المجيدة لأجداده الذين لم يحتوا رؤوسهم أمام أحد أباً كان . ويقول ميكا :

(١) البعثة انتهت ص ٢٢ .

«ان رجال عائلة ميكا اسود ورمود وآلهة . فهم الذين مسحوا أول رجل ابيض جاء الى بلادهم» . ويستعرض ايسومبا مندوجا في خريف عمره حياته لكي يدلل على أنه سليل اكومو الحقيقي . ونقرأ في تلك الرواية (الملك الأعجوبة) مايلي : «ربما يكون قد ساد عليه الاعتقاد بأنه سليل اكومو ، وهى مشكلة كان من شأنها أن تجعله يعيش في نوع من المعاناة لو أنه لم يكن قد توصل الى حل لها . فمعد شبابه والأحداث نفسها تجعله يؤمن بهذا الانتماء لأنها كانت تحمله على تجسيد هذه هذه الشخصية الأسطورية التي كان ينسب اليها دائما ظواهر تتجاوز الواقع بكثير (١)» .

وهكذا أتاح لنا هذا الارتباط بالجماعة أن نكتشف لدى الشعب الكمروني سمات من سمات الشخصية هما الطابع الاجتماعي والتعلق بالماضي . ومن ناحية أخرى تعد من المفارقات العجيبة التي يكمن فيها الديالكتيك الخاص بطباع الجماعة ان رجل الكمرون يشكل أيضا كيانا فرديا . وقبل أن نرى كيف يظهر هذا الكيان الفردي دائما بقر معين ، رغم البيئة التي يغلب عليها الطابع الجماعي والتي نتوقع أن يدرب فيها هذا الكيان ، فان علينا أن نتعرف أولا على الكيفية التي يتم بها الحفاظ على هذا الكيان الفردي منذ الطفولة .

وقد لاحظنا أن الطفل الكمروني لا يتلقى تعليما متصلًا وقائما على برامج محددة كما هو الحال في أوروبا . وقد عرفنا شخصية «كيلام» «الطفل الذي كان بلا تعليم دبلًا معلم وبلا كتب» . وهذا الوصف يستحق بعض التفسير . فالصراحة التي يتسم بها هذا الوصف قد تدفعنا الى الخطأ . ولا ينبغي أن نفهل أن تعليم الشاب الكمروني في إطار الجماعة هو مسألة تعنى الجميع . فالطفل يستدعى ويخصص لعمل معين ويتم تقويمه ومكافأته بواسطة أحد الأشخاص البالغين أو شخص أكبر منه سنًا . وهكذا يتعلم علاقات الأدب والتعامل التي ينبغي أن يقيمها مع سائر الرجال . ان تعلم المهنة على يد شخص أكبر سنًا أو أحد البالغين يتم عن طريق نقل الخبرة ، وهذا التعليم الحرفي يربط الطفل بالجماعة .

وإذا كنا نتحدث هنا عن قصور التعليم فذلك لكي نوضح أن الطفل يواجه من الناحية العملية العالم الخارجى والطبيعة القاسية بمفرده . وتوجد في هذه الطبيعة القاسية الحيوانات وغيرها من الأخطار المرتبطة بالبيئة الطبيعية التي يعيش فيها ، فضلا عن أن ثقافته تركز على مجموعة من المحرمات ، وهذه الثقافة السلبية لا يمكن اعتبارها ثقافة بمعنى الكلمة ، لأنها قد تساعد على نشوء نوع من الفردية القائمة على التفاف لدى الصبي المراهق . ولعل المجال الذي ستنمو فيه أساسا هذه النزعة الفردية لدى الطفل هو مجال الألعاب والطقوس التي يمارسها أو يخضع لها مع رفاقه من سن واحدة . وأغلب هذه الألعاب والطقوس تتخذ أساسا طابع التنافس ، وتخلق لدى الصبي المراهق روح المنافسة والصراع .

والمعروف انه ليس هناك شيء يمكن ان يؤدي بالصبي الى الوعى بفرديته اكثر من روح المنافسة ، فمن خلال هذه الالعب والطقوس يتعلم الطفل ان يقف وحده ، وتدور المنافسة بوجه عام حول التفوق في صفة من الصفات . والشخص الذى يفوز يكون افضل الجميع .

ومن بين هذه الالعب التى تمارس فى الكمرون تلك اللعبة التى يتحدث عنها مونجو بيتى في رواية «البعثة انتهت» ، وهى عبارة عن كرة كبيرة مصنوعة من النباتات تقذف بقوة ، وينبغى على المتنافسين ان يحاولوا اختراقها برمح قصير . «وتنهال القبلات على الفائز من افراد أسرته» . ويوجه هؤلاء التحية اليه لانه تفوق على اقزانه . ففى الوقت الذى يتعلم فيه الشاب الحفاظ على شرف أسرته وعشيرته وقبلته يتعلم ايضا ان يحافظ على شرفه هو كفرد .

وينقسم الشبان الذين نراهم يلعبون في رواية «البعثة انتهت» الى فريقين ، يسمى كل منهما الى الفوز ليثبت ان قريته اقوى من القرية الأخرى . ويروى لنا المؤلف «ان عبارات التشجيع والاستفزاز التى كانت تنطلق من أفواه المتفرجين جعلتني اعرف ان قرية كالا تتنافس على الزعامة مع قرية أخرى ، وان هذه اللعبة التى اشهدها ستكون الحاسمة (١) ، غير اننا نجد لدى كل لاعب احساسا بذاته مستقلا عن ارتباطه بجماعة من الجماعات ، فنجد ان زامبو مثلاً يعرف قدر نفسه ، فهو قوى ومعتول العضلات ، وكان هو الذى قذف الكرة لفريقه ، ويقابل بالتصفيق حتى من جانب منافسيه فضلا عن لاعبي فريقه في كل مرة يلعب فيها أثناء المباراة . ولا يخفى الشاب مايشعر به من فخر :

«... رغم قوة الفريق المنافس فان زامبو لم يكن يتعد عن مسار الكرة النباتية : كان يراقبها بعينه ويقفز معها ويتحایل للوصول اليها ويحاول ضربها ، وكان يصل اليها في أغلب الاحيان ، وعندئذ يصيح وهو مكتوف اليدين قائلا : «زامبو ابن ماما» كما لو كان يريد أن يعلن عن فوزه» .

وتنضح النزعة الفردية ، التى تنشأ منذ الطفولة ، في سن الرشد . وتسبح هنا الفرصة لمعارضة العناصر التقليدية ومفكرى الاشتراكية الافريقية الذين يستخدمون عادة الفلاحين الافريقين ليثبتوا ان حياة الفلاحين في افريقيا التقليدية هى القاعدة التى يمكن ان تقام عليها الاشتراكية بسهولة . ونلاحظ ان باندا في «مدينة قاسية» وميكا في «الزنجى العجوز والوسام» من الفلاحين غير ان الصورة التى يقدمها لنا مونجو بيتى وفرديناند ايونو ليست هى تماما الصورة التى يعرضها مفكرو الاشتراكية الافريقية ، رغم ان الصورة التى يقدمها الكاتبان الكمرونيان صادقة كل الصدق .

وتملك أسرة باندا مزرعة للكاكاو ، ويعد باندا وأسرته من صغار الملاك الذين

يعين عليهم أن يشعروا احتياجاتهم لولا النظام الاستعماري الذي يشيع الاضطراب ويقلب جميع الأوضاع ، وفصلا عن ذلك ينتظر باندا أن يحصل على المال من بيع الكاكاو لكي يستطيع الزواج ، ويمكن القول إذن أن باندا يكافح من أجل حياته . وهكذا يتوقف التكافل العائلي عند حد معين ليفسح الطريق أمام الفردية . وفي رواية «البعثة انتهت» حيث تصبح القرية هي الشخصية الرئيسية في القصة نجد القرية تخوض كفاحا صامتا من أجل تغيير أسلوب حياتها . وقد جاء ميرزا التلميذ الصغير الى القرية بعد أن رسب في المرحلة الثانية من امتحان البكالوريا (الشيء الذي لا يعرفه أهالي القرية) ، ويعتبر ميرزا - بالنسبة لأهل القرية - مثقفا بل مثقفا كبيرا ، ونظرا لوجوده بينهم لابد أن يطلعهم على شيء من ثقافته . وهنا يجد الشاب نفسه مضطرا لاعطاء درس شاق في الجغرافيا ، ويستنجد الشاب ببعض الذكريات وباجتهاده الشخصي لكي يساعد الفلاحين في جنوب الكمرون على التعرف على أمريكا ونيويورك ، ولكن أمريكا لسوء الحظ لاثير في نفوس هؤلاء القرويين أدنى اهتمام ، في حين يسود جو من الحماسة الشديدة عندما يتحدث ميرزا عن الكولخوزات السوفيتية ، ويقولون :

«هاعم اشخاص عاقلون للغاية بلاشك» .

«لابد أنهم يحبون بعضهم بعضا ...»

«أنه بلد لطيب للمرء أن يعيش فيه (١)» .

تلك هي ملاحظات الفلاحين . ترى فيم يفكر هؤلاء الفلاحون حين تصدر منهم هذه الملاحظات ؟ أنهم يفكرون في نمط آخر من الحياة ، يفكرون في أن يعيشوا كما يجب أن يعيش المرء في القرن العشرين ، وفي أن يزوروا حقولهم بالجرارات التي تقدمها الدولة ، لا في أن يكون كل شيء مشتركا فيما بينهم بمعنى الكلمة . ويوضح لنا هذان النموذجان أن واقع افريقيا يتعارض قليلا مع النظريات الاشتراكية التي تستند فيما يبدو الى الفاء فكرة الملكية ، او بعبارة أدق الفاء النزعة الفردية في افريقيا وبالأحرى في الكمرون .

ويمكن أن نتعرف من خلال التعبير الشفاهي وروح الدعاية والسخرية على التعلق الشديد بالحياة لدى الانسان الكمروني الذي يكشف عن نزعة عاطفية حادة. وينضح الميل الى الدعاية والسخرية في أسماء الاعلام التي يختارونها . فالاسم ليس مجرد رسالة أو تقليد ، وانما هو في أغلب الأحيان انعكاس للخيال ، انه يعبر عن طابع الاغراب والميل الى الدعاية ، وغالبا يكون هذا الاسم بمثابة كنية أو اسم مستعار تطلقه الجماعة على أحد أفرادها وفقا لما يتصف به من الصفات الجسمانية أو الأخلاقية التي أثارت خيال هذه الجماعة أو خلقت لديها رغبة في الدعاية .

ففى قصة «مدينة قاسية» يدل اسما الشخصيتين الرئيسيتين على هذه الصفات الشائعة فى الكمرون وهما باندا وكومى . فقد قالت سابينا لابن شقيقها باندا وهى توجه اليه اللوم : «قلت لك من قبل انك لاتريد ان تفعل مايفعله سائر البشر» . ويوحى اسم «باندا» فى اللهجة المحلية بجنوب الكمرون بالشجاعة والاقدام .

وفى القصة يقوم باندا بدور الشخصيات الشجاعة . فهو يواجه المراقبين والحرس الاقليمى . وتلومه عمته مرة اخرى وتذكره بهذه الصفة فى شخصيته التى جعلته جديرا باسمه : « كان ينبغي عليك ان تتفاهم مع المراقب . لا يضفى المراء بمئى كيلوجرام من الكاكاو على هذا النحو . انك لاتريد ابدا ان تتصرف كسائر البشر» .

اما فيما يتعلق باسم كومى فقد اوضحت الابحاث ان هذا الاسم فى اللهجة المحلية فى جنوب الكمرون هو نوع من الجناس (من النوع الذى تبدل فيه حروف كلمة لتكوين كلمة جديدة) من كلمة ايكوم التى تعنى جذع الشجرة فى لهجة اواندو ، وتنص التقاليد فى مناطق جنوب الكمرون على ان جذع الشجرة هو رمز القوة والصلابة ، ومن الامثال السائرة فى منطقة الغابات بالكمرون «ان جزع الشجرة لا يهاب العاصفة . ومن بين الاسماء التى نلتقى بها فى قصة «البعثة انتهت» اسم اندوجولو ، وهو اسم او لقب ساخر معناه الشخص المشوق القوام ، اى ان اندوجولو هو الطير المائى الطويل الساقين . وهذا الاسم يعنى من الناحية الادبية رجلا بلا قيمة ، وهو عبارة عن كلمة صوتية (كلمة يحكى صوتها صوت الشيء الذى تصفه) تجسم صوت البرميل الفارغ الذى يتدحرج فوق الاحجار . وينطق الاهالى هذا الاسم باللهجة المحلية على النحو التالى : «ونجولون . دونجولون» .

والشخصية تكاد تكون شاذة اذ يقول ميلنزا : «كان اندوجولو ولدا كبيرا وفظا الى حد ما ، وليس نظيفا تماما ، وكان يظن انه ينبغي عليه ان يضحك فى كل مناسبة» .

وتتضح روح المرح فى الاسماء التى تطلق على الآخرين ، ولكن ليس هذا هو المجال الوحيد الذى نلتقى فيه بالمرح ، ففى الكمرون يضحكون على كل شيء ويحملون الآخرين على الضحك كلما سنحت الفرصة .

ويتحدث ذو الاصابع الملتصقة عن والد زوجته فيقول :

« ... اذكر اننى لم آكل هذا السمندل ، واننى ارسلته الى هذا الرجل الذى كنت اريد ان اتزوج ابنته ، هل تذكرون ؟ كان يطلب منى السمندل فى مقابل ابنته .. ذلك الكهل الشره .. كلا .. كلا .. اننى لم ارسل اليه السمندل والا لكنت تزوجت ابنته» (١) .

(١) «البعثة انتهت» ص ١٥٨ .

ويبقى شبان كالا الحصول على الفول السوداني وعلى نساء يقمن بأعمال
الحصاد .

وتوضح لنا القصة كيفية التي تصرف هؤلاء الشبان :

«استعار أصدقائي على عجل ثلاث سلال من نساء ، وأخذوا يسيرون في
الحقول ، وهم يقولون كلما اقتربوا من امرأة :

«رفقا بالناس المساكين الذين يطلبون الاحسان . أعطونا قليلا من الفول
السوداني ، وسوف يكافئكم الله يوما» .

«كانت المرأة ترفع رأسها وتفرق في الضحك . وأخيرا كانت تعطيهم كمية
صغيرة من الفول السوداني» (١) .

ويمكن القول ، استنادا الى هذه الأمثلة ، ان الرجل الذي نتحدث عنه يبحث
عن الدعاية ، وهذا البحث يعبر عن رغبة انفعالية شديدة . وقد كتب لوسين يقول:
«حينما لاتصبح النزعة الانفعالية احساسا يشعر به الانسان ، لكى تصبح مادة
للبحث الذهني وهادفا له ، حينئذ تتحول الى حاجة للانفعال» .

ان التعلق بالمرح واللعب يشكل في حد ذاته خاصية من خصائص الحاجة
للانفعال .

ويضيف لوسين قائلا :

«ان اللعب يقترن عادة بالمشروبات الكحولية ، وتجد هذه الملاحظة تأكيداً لها
هنا . فالرجل الذي نتحدث عنه يميل الى تعاطي الخمر ، ولكن ماذا يشرب ؟
العرقي أو الجن الأفريقي وهو نوع من كحول الذرة ، كما يفعل ميكا وجيرانه أثناء
تواجدهم عند مامي تاتي في قصة ابونو «الزنجي المعجوز والوسام» ، ويشربون أيضا
نبيد النخيل كما يفعل شبان كالا في قصة «البعثة انتهت» ، وبيرة الذرة كما يفعل
القرويون في ضواحي بامبلا في قصة «مدينة قاسية» ، والنبيد الأحمر كما يفعل
تكوندا وجوزيف ابومو في قصة «سولا حبيبتى» بقلم رينيه فيلومبيه .

ونقرأ في هذه القصة :

«يدعو العامل لتناول المشروبات الكحولية ، ويقول انها تهب الحرارة لعضلة
الساعد وتساعد على انجاز العمل الشاق . والمشروبات الكحولية تشد أزر الأرملة
وتخفف وقع الحزن . ولولا هذه المشروبات لكان الجنس البشرى قد وجد نفسه
مدفونا في شتاء دائم ، ولبلدت الشمس سوداء ، والزهور رمادية ، ولاتسمت الحياة
على الأرض بالقامة» (٢) .

(١) «البعثة انتهت» ص ١٦٧ .

(٢) سولا ٠٠ حبيبتى ص ٧٢ - ٧٣ .

ففى الكمرون يحتسون الخمر ويرقصون ويزعقون . ويتحول الأمر أحيانا الى حفل تنكرى بمعنى الكلمة . هاهى تانجا فى الليل .

«عندما يقبل الليل يتغير لون الحياة عن لونها المألوف . وتستعيد تانجا من السفح الشمالى جميع أهلها ، وتموج حينئذ بحيوية لامثيل لها ، وتبدو كأنها فى عيد . وفى كل ليلة تتدفق المشروبات فى كوخ من كل خمسة أكواخ لتصب فى أفواه أبناء تانجا الشمالية الكرماء . كذلك يتدفق النبيذ الأحمر الذى يمزج بعماه قدرة ونبيذ النخيل الرديء الصنع . وكان المتمرسون يعرفون أين وكيف يحصلون على الجبن الأفريقى ، ذلك المشروب المحلى الشهير الذى ترتفع فيه نسبة الكحول بكثرة . وكانت دور الرقص تجتذب الإهالى من الجنسين بطريقة لاتقاوم ، حيث الأضواء الساطعة والضوضاء الشديدة والموسيقى الصاخبة ذات النغمات المتنافرة والطبول المدوية ، وتجمع بأنماط غريبة من القوم . وكان دخول هذه الأماكن يكلف الكثير من النقود ، ولذا كان من المألوف أن يجتمع شخصان أو ثلاثة أو أكثر فى أحد الأكواخ حول أوانى النبيذ ويدقون على الموائد وكأنها طبول ، ويتولون بأنفسهم استخدام الجيتار والبانجو (آلة موسيقية وترية تشبه القيثارة) ويرتجلون حفلا يسوده جو من الصخب رغم ضيق المكان » (١) .

إن الهياكل الاجتماعية نفسها هى التى تكشف لنا عن النمط الهيكلى للشعوب المعنية . وقد رأينا أنه يوجد على رأس كل عشيرة شيوخ . وهؤلاء لا يمثلون العشيرة لدى سلطة عليا ما . وليس من الضروري أن يكون هناك نوع من التضامن بين زعماء مختلف العشائر ، فكل عشيرة تحتفظ بدرجة كبيرة من الاستقلال والاعتماد بالنفس . وحتى فى داخل كل عشيرة لا يوجد من يتولى زمام السلطة فى يده من الناحية العملية ، وهو ملاحظناه من قبل . ونجد أن النمط الهيكلى فى مثل هذا النظام متعدد النظم ، بل نجد أن هناك نوعا من الفوضى .

ويرى الكمرونى التقليدى فى الدين مجموعة من العبادات والطقوس التى تعد فوائدها ذات طابع دنيوى ومادى . ويعتبر الزعيم ايسومبا مندوجا أن العبادات والمسابح التى يرتديها أو يحملها الأب لوجين هى مجرد تعاويد أو أحجية « كان الرجل يتأمل العبادات والمسابح التى تتدلى من مساعد لوجين ، وربما كان هذا الرجل ينظر بنبذ الى أهمية الأسرار الدينية التى كان يمكن أن تجعله يحصل على مثل هذه العبادات والمسابح لو أنه اعتنقها فى الوقت المناسب ، ربما كان فى هذه الحالة قد اقتنع بانتماها الى أكومو . تلك المشكلة المحيرة المعلقة التى جعلته يعيش طوال حياته فى قلق لأنه لم يجد لها حلا » (٢) .

(١) «مدينة قاسية» ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) الملك الأعجوبة ص ٢٢ - ٢٣ .

ويلاحظ أنه بالنسبة لهذا الزعيم يعد الدين شيئا زمنيا أولا وقبل كل شيء ، وهذا يتناقض مثلا مع المسيحية التي تعد الانسان لسعادة لا تتحقق على هذه الأرض ، ولا تكون دائما مباشرة وملموسة ، ولكنها سعادة في عالم مقبل . وقد حصل أهالي بومبا والقرى الأخرى المجاورة ، الذين اعتادوا السحر والشعوذة ، من هذا القس ساعرا بدوره .

وحينما أدرك أحد الزعماء الدينيين فشله تساعل عن السبب الذي يجعل هؤلاء الناس يتصفون بالجمود بعد عشرين سنة من التبشير بينهم .

ورد عليه طاهيه الكمروني زاشارى بقوله : «ان أول من اعتنقوا دينكم من بيننا قد فعلوا ذلك كما لو كانوا في مدرسة سيحصلون منها على السر ، سر قوتكم وقوة طائرتكم والسكك الحديدية التي في بلادكم ، سر أسراركم . وبدلا من أن تفعل ذلك أخذت تحدثهم عن الله والروح والحياة الأبدية (١) .

ومفهوم هذه الشعوب للدين يكشف عن روح مادية . اننا هنا بصدد نزعة وجودية لا تستبعد تماما الميتافيزيقا ولكنها تحاول تسخيرها لخدمتها . هل هذا يعد نقصا في الايمان كما يعتقد الكثيرون ؟ اننا نفضل أن نقول انها عقول تنزع الى الشك ، وهم لا يعتبرون أن الله يهتم مباشرة بالناس كما يرغبون ، انه بعيد جدا ، وربما كان كبيرا للغاية بالنسبة لهم ، ولذا فهم يكتفون باستخدام الاحجية والتعاويز ووصفات السحرة . فهي جميعا أشياء ملموسة وذات نتائج مباشرة .

ثانيا : السكان الذين يعيشون على الطريقة شبه الغريبة

أدى اتصال الكمرون بأوروبا الى ظهور أنماط جديدة من الشخصيات في المجتمع ، وهم من الفئات الدنيا ، ويمكن وصفهم بأنهم صعاليك كمرونيون . ومن هذه الفئات نجد المعلمين الدينيين والطهاة والخدم . وهذا ماينطبق على شخصية الطاهي زاشارى والخدام دنيس اللذين يعملان لدى الكاهن درومون في قصة «مسيح بومبا المسكين» من تأليف مونجوبيتي ، وكذلك الخادم توندى بطل قصة «حياة خادم» من تأليف فرديناند أبونو . ونجد بين هذه الشخصيات أيضا المحاربين القدماء مثل نيكوندا في قصة «سولا حبيبتى» من تأليف رينيه فيلومبيه . ولابد من أن نضيف الى هذه الأنماط من الشخصيات أيضا ذلك العدد الهائل من صفار التلاميذ في الصف المتوسط الذين لم يتمكنوا من مواصلة تعليمهم وهم يزاولون مختلف المهن الصغيرة . وذلك مثل العمال اليدويين و صفار التجار وعمال الورش و صفار الموظفين الذين يعيشون في المدن وداخل البعثة الكاثوليكية أو البروتستانتية ومن أمثلة هذه الشخصيات نجد شخصية كومي الذي كان عاملا في إحدى ورش طنجة ، وأكى برناباس الذي كان يعمل في اصطيد الزبائن لصاحب العمل كرمينوبولس . ولنتوقف قليلا عند مهنة آكى ، فالواقع أن الكثيرين يزاولون هذا

(١) «مسيح بومبا المسكين» ص ٥٦ .

النوع من العمل الذى يقوم خلاله الشبان بمناداة القرويين بأعلى أصواتهم حتى يحضروا الكاكاو فيحملوه منهم الى أصحاب العمل .

« كان لكل محل تجارى شخص مسئول عن اصطلياد الزبائن . كنا نخوض معا ونحن نلهث معركة واحدة ضد البرد فنصطف ونحن فى انتظار الزبائن بشيء من الانفعال فى ضوء الفجر على طول المركز التجارى حيث كنا نقف الواحد تلو الآخر قنملا المكان صخبا وضجيجا ، ولكن قلما كنا نتجاوز واجهة المحل . لقد كنا على استعداد للتضحية بحياتنا وحياة من يقفون الى جوارنا» (١) .

وحينما جاءت أوروبا الى افريقيا كانت تحمل مضها حضارتها وثقافتها ونمط حياتها ، غير أن الشخصيات الجديدة التى أشرنا اليها سلفا قد احتفظت بعقليتها القروية بسبب انخفاض مستواها الثقافى ، لذلك فان الجانب القروى فى شخصيتها يقلب على الجانب المتأثر بالطابع الغربى ، لأن الاتصال بينها وبين الحضارة الغربية كان سطحيا للغاية . وكانت المساوىء التى ينطوى عليها النظام الاستعمارى هى المصدر الذى نشأت عنه تصرفات ومواقف هذه الشخصيات . وهذا ما يحمل المراقب على الاعتقاد بأن ثمة نوعا من التنقية للملامح السيكولوجية قد حدثت ، فقد احتفظت هذه الشخصيات بجميع السمات التقليدية التى نجدها فى الكمورون التقليدى . وبينما تظهر بعض هذه السمات فى صور متغيرة متعددة فإن بعضها الآخر يتجه الى الزوال تماما .

ومن بين السمات الاساسية لهذا الشعب التعلق الشديد بالحياة ، وينعكس ذلك فى الميل الى الدعاية الذى يتضح على سبيل المثال فى طريقة اختيارهم لأسماء الأعلام . وقد ساعدتنا دراسة أسماء الأعلام على استكشاف أسلوب اختيارها وهو مستمد أساسا من الخيال أو خفة الظل (من طريق الاشتقاق اللفظى) التى يتصف بها من يختار اسما من الأسماء ، فعالبا يرتبط هذا الاسم بحادث أو باحدى الصفات المميزة لشخصية تستلقت نظر الأهل أو يجدون فيها شيئا من الطرافة . ويمكن القول ، بعبارة أخرى ، أن هناك نزعة انفعالية قوية تفلب على أسلوب اختيار الأسماء .

وثمة مظاهر أخرى لهذا التعلق بالحياة ، مثل الميل الى الضحك . وهى جميعا مظاهر تبين أن هناك نزعة انفعالية قوية تكمن وراء هذه المظاهر الخارجية ، وهذه النزعة هى التى تحرك هؤلاء الناس فى تصرفاتهم ومواقفهم ، بل هى التى تشكل أساسا الحافز لديهم للحصول على المعرفة .

وقد كتب «لوسين» حول الأعراض المعروفة لهذه النزعة الانفعالية بقول : «أنها تتضح من خلال مجرى الحياة فى صورة انعدام التناسب بين الأهمية الموضوعية

(١) طريق أوروبا - مجموعة الأدب الافريقى - ف. ناتان ص ٤٧ - ٤٨ تأليف ف. ايون .

لحدث ما وخطورته الحقيقية وبين التأثير الذاتى الذى يرد به الشخص الانفعالى طوعا
او كرها على الفعل او الشيء الذى يسبب الاثارة» (١) .

ويؤكد رينيه فيلومبيه وجود هذه النزعة الانفعالية لدى الكمرونيين حين
يحدثنا عن اتجاههم الى المبالغة والتحويل (وهذه الصفة هي احدى لوازم النزعة
الانفعالية الموجودة لديهم) فيقول الكاتب «لما كان القرويون محرومين من الأنساء
الصحيحة فهم يتناقلون بفرحة ، اخبارا كاذبة ، وكل منهم يتصيد اى خبر من اى
نوع ويتجه تلقائيا الى تضخيمه والمبالغة في تصوير» (٢) .

ونجد هذه النزعة الانفعالية في الطبقة الاجتماعية الجديدة ، التى نتناولها
بالبحث ، والمظهر الرئيسى لهذه النزعة هو الإعجاب بالقيم الاوربية ، فعادة الشعب
الذين يصورهم الادب الكمرونى يرتبطون الى حد ما بالقيم الغربية ، وهم لا يصرون
حكما عليها وانما يعلقون بها فحسب . وكما كانت فرحة «ميكا» كبيرة حينما علم انه
سيحصل على وسام ، واخذ الزنجى الكهل يروى لاقاربه الحديث الذى تبادلته مع
القائد ، وقد لمعت عيناه ، فهو «ميكا» الشخص الذى وقع عليه اختيار البيض ،
والدليل على ذلك أن الرجل الذى يقود جميع البيض هو الذى سيملى على صدره
وساما فى يوم ١٤ يولييه . وقد اثار نبا منح «ميكا» الوسام فرحة عامة فى القرية ،
وتجمعت النساء على شكل حلقة للرقص ابتهاجا بتكريم الزنجى المجوز . وتمددت
التعليقات التى كان محورها كلها هو الثناء والمدح ، وأعرب البعض عن اعجابهم
بالمخترعات الرائعة التى توصل اليها البيض مثل المدافع الرشاشة ومدافع الميدان ،
وقال هؤلاء البعض فى تعجب أن البيض قد توصلوا أيضا الى اختراع قنابل
الدخان !.

وتعكس رغبة توندى - بطل قصة «حياة خادم» - فى أن يعيش على غرار
الاوربيين الذين يحيطون به مشاعر الإعجاب بأوروبا عامة وبفرنسا خاصة . ويقود
هذا التعلق بالقيم الاوربية الى نتائج عديدة ومعقدة ، ومع ذلك فيمكن التعرف على
اهم هذه النتائج وأكثرها وضوحا . فنجد فى البداية أن الاحساس بالأسرة وبالجماعة
قد تفرق فى بعض مظاهره . فقد خفت حدة النزعة الانفعالية التى كانت تشكل
أساسا هذا الاحساس ، كما اهتزت التقاليد وضعفت مشاعر البر بالوالدين ،
وأوشك هذا التقديس للأهل والوالدين بصفة عامة على الاختفاء . فلم يعد بانجا
يشعر بالضيق لأن جميع أهالى القرية يكرهونه . وعندما يعود هذا الشاب الى
قريته ، بعد أن ظل فى مدرسته ثمانى سنوات ، يقرر الانتقام لوالدته بسبب
ماتمرضت له من سوء معاملة على يد أفراد أسرة والده .

ويقول بانجا : «والنتيجة هي أن الجميع أصبحوا يكرهونى» .

ويضيف «... وهذا أمر يسعدنى» .

(١) لوكسين ، بحث فى علم الطباع ص ٣٦ .

(٢) هولا ٠٠ جيبيتي ص ٣٢ .

كذلك فان العلاقات بين بانجا وتونجا ليست من ذلك النوع من العلاقات الذى ينبغى ان يسود بين المم وابن شقيقه الذى يتعين عليه ان يقدم له فروض الولاء والطاعة . ونرى توندى فى قصة «حياة خادم» يهجر أسرته لانه يكره والده الذى اذله ، ويقول : « لاول مرة افكر فى قتل أبى » (١) .

اما عن «ميدزا» فقد تشاجر مع والده بالأيدي حينما أراد هذا الأخير ان يضربه على ردفه . وكان يمكن ان تكون المحادثة بين «ميدزا» ووالده قبل المأساة الختامية بمثابة فضيحة لا مثيل لها بالنسبة لميدزا لو ان هذا الأخير لم يكن قد صمم على زعزعة التقاليد القديمة .

«يستجوبنى أبى .

— «أيه .. من أين جئت أنت ؟

«فكان ردى على الفور : لا تخاطبنى بلفظة أنت .

«حقا ، لماذا أخاطبك إذن ؟

— «إذا كان هناك من يهجم هذا الامر فليذهب للبحث عن اسمى فى السجل المدنى » (٢) .

وإذا كان الامر قد وصل بميدزا الى هذا الحد فذلك يرجع بلاشك الى انه ذهب الى المدرسة وتأثر بالحضارة الغربية . فقد جعلته المدرسة يحس بالحرية ، ويتجلى هذا الاحساس هنا فى الوقاحة التى يظهرها نحو والده . ولاشك أيضا فى أن هذا الأخير أخطأ حينما أراد أن يعامل ابنه كالطفل ، وذلك امام الفتاة التى يحبها ، الا انه كان فى استطاعة ميدزا أن يتصرف بطريقة أخرى للتعبير عن احتجاجه . وتوحى هذه المحادثة ثم المشاجرة التى عقيبتها بأن سببها هو اعتزاز ميدزا الشديد بنفسه ، وهذا يرجع بطبيعة الحال الى نوع «الدراسة» التى تلقاها .

ويتضح الإعجاب بالقيم الاوربية فى الجاذبية الشديدة التى تشد هؤلاء الشبان الكمرونيين لأوساط المدن . ولا يريد هؤلاء الابتعاد عن الحياة التقليدية وقيودها فحسب ، وإنما يريدون كسب الأموال . وتمثل المدينة بالنسبة لـ «باندا» مكانا يستطيع المرء أن يكسب فيه المال : «هذه المدينة التى كان الناس يكسبون منها الكثير من المال بدلا من جنى ثمار الكاكاو وتقليب الفول (فول الكاكاو)» . ومستظل تلاحق باندا فكرة الذهاب الى فور — نيجر . فالمدينة تمثل بيئة جديدة تماما تظهر فيها القوة الخارقة للمال بصورة طاغية ويزداد فيها الاهتمام بالمال لانه وسيلة الحياة ، على عكس الحال فى القرية حيث يمكن للمرء أن يعيش على صيد الحيوانات والأسمك وجمع الثمار . ويصبح كومي فى قصة «مدينة قاسية» قائلا «هاهى قرون مرت علينا

(١) «حياة خادم» ص ٢٢ .

(٢) «البينة انتهت» ص ٢٤٤ .

ونحن نعيش بلا مال ، وكيف يمكن للمرء أن يعيش إذا أراد الآخرون أن يدفعوا لك عندما يحلو لهم ؟ » .

وعلىنا أن نتوقع في هذه الحالة أن تقوى النزعة الفردية ، ومع ذلك فلا يمكن القول بأن هذه النزعة قد اشتدت بأى حال من الأحوال اذ تظل على مستواها نفسه في المجتمع التقليدى تقريبا ، أى انها لا تظهر الا في مواقف محددة . ومما لاشك فيه ان المطالب الاقتصادية من شأنها تعميم هذه النزعة أن عاجلا أو آجلا ، ولكن ، حتى هذه اللحظة ، لا تختلف هذه النزعة الفردية عن تلك التى نجدها لدى الكمرونى التقليدى . فهل معنى ذلك أن روح الجماعة هى التى تغلب عليه ؟ ان كل ما يمكن قوله هو أن هذه الروح الجماعية تتحول لدى هذه الفئات الدنيا الى روح من التكافل بين جميع الذين تجمعهم وحدة المصير . وهذا التكافل هو ، بلاشك ، انعكاس للنزعة العاطفية التى كانت تسيطر على روح الأسرة والعشيرة والقبيلة .

وأفضل الأمثلة على هذا التكافل الاجتماعى نجدها في رواية «مدينة قاسية» من تأليف « ايزوتو » حيث تقول « اوديليا » لشقيقها كومي : ان م.ت. رئيس العمال الميكانيكيين سوف يستعين بالبيض لمعاقتهم لانهم تجاسروا ورفعوا أيديهم على واحد من البيض .

ويرد عليها كومي قائلا :

« أجل ، اننى أعلم ذلك ، وانا مع زملائي حتى النهاية » .

بالمثل ، حينما أمسك العمال الميكانيكيون برئيسهم اذا بالحرس الاقليمي يدهم يهربون بدلا من القاء القبض عليهم .

« اندفع الصبية نحو الرجل الأبيض الضخم الجثة الذى رفعوه بين أيديهم باحترام شديد في الوقت الذى أخذوا فيه يخاطبون العمال الميكانيكيين بأعلى صوت وباللهجة المحلية قائلين : غادروا المكان ، أغربوا عن وجوهنا بسرعة قبل أن نرغموا على ذلك بالقوة . يا الهى ماذا تنتظرون ؟ » .

ونجد انفسنا من جديد بازاء تناقض في الطباع ، ففي الوقت الذى فيه الاعجاب بالقيم الاوربية يتجمع العمال الكمرونيون لمحاربة الرجل الاوربى ، أن مجرد كون الرجل الذى يتعاملون معه اجنبيا أمر يؤدى في حد ذاته دورا كبيرا في تصرفات ومواقف الشخص الكمرونى المتأثر بالثقافة الغربية . وهكذا يمكننا بفضل وجود الشخص الاجنبى أن نتعرف السمات السيكلوجية للانسان الكمرونى . كذلك فإن الجاذبية التى تشد الشبان الى المدينة وحرص هؤلاء على كسب المال كل ذلك يعكس نزعة شديدة الى المغامرة . فها هو باندأ يريد الذهاب الى فور نيجر ، وهو يعلم جيدا أن فور نيجر شأنها في ذلك شأن « تانجا » قد تكون مدينة قاسية بدورها ، ولكن ذلك لم يشنه عن عزمه . كذلك يهرب توندى الى غينيا الاسيانية ، و « اكى برناباس » الى رنسا .

ان حب المغامرة يتطلب روحا نضالية ، ورجل الكمرون الذى اعتاد أن يعيش حياة شاقة بسبب قسوة الظروف الطبيعية التى تحيط به يذهب الى المدينة ممثلاً بهذه الروح النضالية والشجاعة التى كان يتسم بها في قريته ، وهو على استعداد لأن يفعل أى شيء لكى ينجح ، وذلك كما فعل يخلص نفسه من العبودية التى كان يعيش فيها داخل الغابة وسط سجن من النباتات . وقد صمم الكمرونى على الكفاح لأنه اعتاد طوال حياته أن يعيش دائماً في حالة استعداد وتاهب . وهو يواجه في المدينة العقبات التى تحول دون تقدمه . ولا يتردد كومي ورفاقه في مضايقة رئيسهم في قصة «مدينة قاسية» . أما «آكى» فلم ينل منه اليأس حينما فقد عمله حيث شرع على الفور في البحث عن عمل آخر ، وهكذا انتقل الى أعمال مختلفة من مرب الى مندوب اعلانات ثم عمل جرسونا في فندق ثم كاتباً شعبياً وكل ذلك قبل أن يرحل الى أوروبا .

ولا يكتفى الشبان بالاعتماد على ما يتسمون به من قدرة على الكفاح والمثابرة للنجاح ، اذ يستخدمون ايضا الذكاء والحيلة والقدرة على التصرف ، فقد يلجأ الشاب الى التهريب أو الى الدسائس ويحاول التكيف مع البيئة حتى يتيح لنفسه فرصاً أكبر للنجاح . وغالباً ينال حظه من خلال دسيسة قام بها بنجاح مع أحد الأقارب والأصدقاء . وتمر أيام كاملة في الانتظار والثروة في ردهات المكاتب الإدارية حيث يعمل أحد أبناء الخال أو العم البعيدين . وسيتولى ابن الخال أو العم هذا مهمة البحث عن عمل لقريبه عن طريق التوسط لدى السلطات الإدارية . وسيطلب في مقابل ذلك جدياً أو مبلغاً من المال ، وفي بعض الأحيان يطلب أن يعطى بمصادفة الشقيقة الحسنة للمرشح للمنصب الإداري . وما أن يحصل الشخص على هذا المنصب حتى يحاول الاستفادة منه بدوره .

ولم يتوسع الكتاب في تصوير استخدام الحيلة أو الدسائس رغم أن شخصية المحتال الكمرونى هي نمط شائع في المجتمع الكمرونى المعاصر . ويحرص الرجل الكمرونى على ألا يريق ماء وجهه أمام الأجانب دون أن يكون متعصباً ضدهم . وكل ما ينشده في حياته هو أن يظهر أمام الاجنبى بمظهر الرجل الذى يحافظ على كرامته ووقاره . ومعروف أن أشهر قبائل المنطقة هي قبيلة بيتي (أى السادة) . وتبين لنا الكثير من النصوص هذا الاعتداد الشديد بالنفس والاحساس بالشرف في مواقف وتصرفات الكمرونى الذى يعيش على طريقة شبه غربية ، ويعكس ترك برناباس لعمله لدى كريمونوبولس هذا الاعتداد الشديد بالنفس .

ويقول فرديناند ايونو في قصة «طريق أوروبا» ان آكى برناباس الشاب قد خطر له في أمنيته أحد الأيام أن يقوم بحيلة طريفة مع رئيسه ، فتوجه الى عليه الحلوى وتظاهر بأنه يريد أن يسرق منها وفعل كل ما في وسعه حتى يضبطه رئيسه متلبساً الا أن كريمونوبولس أبدى الكثير من الاحتقار للشباب ، وحينما أحس هذا الأخير بما يكنه له رئيسه من احتقار قرر أن يترك عمله في المحل بلا رجعة ، ولم يحاول حتى أن يطالب بأجره الذى يستحقه عن عمله «كان كل ما أفكر فيه هو تمضية طريفة أوقظ بها كريمونوبولس من النوم لكى يضبطنى متلبساً بالسرقة ، الا أن الرجل ظل يغط في نوم

عميق كما اعتاد أن يفعل في فترة بعد الظهر خلال الأيام الشديدة القيل ، والأدهى من ذلك أن كريمنو بولس رغم استغراقه في النوم كان يبدي احتقاره لي بطريقته الخاصة الواضحة تمام الوضوح ، وقد نسيت تماما ذلك الشيء الصياني الذي كنت أدبره ، وتوجهت الى الشرفة ووضعت سترتي على رأسى تاركا محل مريمونوبولس الى غير رجعة وسط شمس افريقيا ... » .

وقد دفع هذا الاعتداد بالنفس والاحساس بالشرف هذا الرجل الذى نتحدث عنه الى أن يعرب عن احتجاجه كلما سنحت الفرصة لذلك . وهذه النزعة الى الاحتجاج والسخط الدائم هى السمة السيكولوجية الأساسية لدى الكمرونيين التى يصورها الكتاب فى قصصهم .

وتعبر جميع مؤلفات مونجو بيتى عن هذا الميل الى المعارضة ، فرغم مايتصف به الكمروني من كرم الضيافة والميل الى مصادقة الآخرين الا انه لايقبل أبة اهانة أو مذلة مهما كان حجمها . ويوضح مونجوبيتى هذه السمة الأساسية من السمات السيكولوجية التى يتصف بها مواطنوه مع خلال جميع الشخصيات التى يصورها . والاحتجاج يكون ضد الادارة والمبشرين وضد سلطة الأهل والعادات الجارية .

وفى قصة «مدينة قاسية» يحتج باندا بشدة على قرار المشرفين على زراعة الكاكاو الذين اعتبروا أن محصوله من النوع الرديء : « يقول المشرفون أنه كاكاو من نوع ردىء ، ردىء للغاية » . ويضطرم باندا غضبا وتمتلئ عيناه بالدموع ويصبح قائلا : « كلا هذا غير صحيح ، أن الكاكاو الذى جمعته من نوع جيد » ثم يقفز وراء الرجال الأقوياء البنية الذين يرافقون المشرف (١) .

ويحتج «كومى» بدوره على مايتصف به رئيسه اليونانى من انعدام الشرف ، رغم أن العمل الذى قام به كومى نفسه كان أكثر ايجابية حيث قام بسرعة بجنع عشرة آلاف فرنك ، من الرجل اليونانى ، كما قام كومى بالتحريض على التمرد ، وفى الكنيسة يطلق باندا صيحة احتجاج على عظة الكاهن كولمان ويشكك فى قيمة الكاثوليكية نفسها فى افريقيا ويقول : «ماجدوى الانجيل والقداس والكنيسة والاعتراف وصلاة الصباح والمساء وكل هذه السخافات ؟ ألم يكن آباؤنا يؤمنون بالله قبل وصول البيض ؟» (٢) .

وهذا الميل الى المعارضة والسخط نجده أيضا لدى الشباب الذى يريد أن يتحرر من سيطرة الوالدين . وبينم موقف هؤلاء الشبان عن صراع بين الأجيال ، إلا أن الأمر أكبر من ذلك . انه نمط من التفكير لايقبل الخضوع بسهولة لاية سلطة ، ويشعر بالفرة الشديدة على حريته . ويصبح ميلذا فى وجه أبيه قائلا : «لم أعد أريد الذهاب الى المدرسة ، لم أعد أريد التقدم لاية امتحانات . ومن يتصورون أن

(١) «مدينة قاسية» ص ٤٦ . دار نشر هوجودافريقيا ١٩٧١ .

(٢) «مدينة قاسية» .

الأمر سهل فليذهبوا بدلا مني ، ثم انني لا أريد أن يضربني أحد ، ولن أسمح لأحد بضربني بعد اليوم . فقد انتهى كل شيء الآن . هل هذا واضح ؟ » (١) .

ويؤيد زامبو ابن عمه ميلزا حيث يقول له :

« هذا جميل ، جميل جدا يا ابن عمي الصغير ، هذا رائع » .

ويرفض زعيم الإيسازام في النهاية تطليق زوجاته ليكون مسيحيا صالحا ، انه يرى أن هذا الدين بالغ القسوة ، وهو لن يتردد في الثورة على الدين المسيحي « لينعم من جديد بمباهج تعدد الزوجات » .

وإذا كان عامة الشعب في الكمرون يميلون الى الاحتجاج الا انهم يتسمون بروح المرح والميل الى السخرية « كنت أواجه مشاعر القلق الصادقة أو المتكلفة بنوع من الدعاية جعلتني أبدو دائما انسانا سطحيًا ولا أخلاقيا ، ان هذا الميل الواضح الى الدعاية الذي كنت اعتبره بمثابة المعيار شبه المطلق لكل شيء كان يثير غضب والذى الكهل الورع الذي كان يوجه صفعاته في كل مناسبة » .

كانت تلك هي العبارات التي حدثنا بها آكي برناباس عن نفسه في قصة « طريق اوربا » . ويلاحظ أن العالم الجديد الذي يعيش فيه شباب الكمرون لم يجعله يفقد ميله الى الدعاية والسخرية ، وهي السمة التي لاحظناها في شخصية الكمروني التقليدي . وتوضح هذه السمة هذه المرة بقوة حينما يوجه الكمروني ميله الى الدعاية والسخرية ضد الرجل الأجنبي الذي يسخر منه في كل لحظة ويطلق عليه أسماء هزلية . ففي قصة « الزنجي المجوز والوسام » مثلا أطلق سكان المدينة على مأمور البوليس اسم « حلق العصفور » وذلك لأن تفاحة آدم لديه (حنجرته) متضخمة من المألوف .

ويحدثنا مؤلف قصة « كيلام » عن هذا الاستعداد الذي يوجد لدى الكمرونيين ويتجلى في إطلاق أسماء هزلية على الأوربيين . وسوف ننقل هذه الصفحة التالية رغم طولها ، لأنها تعبر عن الواقع خير تعبير .

« ثمة مجال آخر يستفيد فيه الرجل الاسود مما ينسب به من قوة ملاحظة وحس وميل الى السخرية اللاذعة ، وهو المجال الخاص للألقاب وبصفة خاصة الألقاب الهزلية التي يطلقها على البيض ، كان يسمى الرجل ذا البطن الكبيرة . . نصف برميل أو قدرا ممثلا وكان يسمى الرجل الأصلي تماما . شجرة بلا أوراق أو باب بلا مصراعين . . ويسمى الرجل ذا العينين الجاحظتين بطريقة تنفيم كلمة عينين . وكان يطلق وصف عشى الفراغ على الرجل ذى الساق الواحدة ، وعلى المرأة المدعية ذات الثديين الكبيرين : المرأة التي تحمل العنب الهندي ، كما يطلق على الشخص ذى الرأس الكبيرة والجسم الصغير لقب : شمسية ، ويطلق لقب : قدر فارغ على

الشخص الأصم . وكل هذه ملامح جثمانية تفترض ضرورة مقارنتها بالاشياء المألوفة . وأن كان لابد من عبقرية خاصة للتعبير عن استنكار هذه الملامح من خلال المقارنة فتعبير الوطواط الذى يضحك حتى فى الصلصة يرمز الى الوجه المجعد الذى ينم عن تكسيرة دائمة ، ويكشف عن اسنان صفراء « ولكنه الا يعنى هذا التعبير أيضا جثة نوع من الوطاويط ثم تدخينها وتجفيفها تمهيدا لطهيها ؟ » . وتعبير : الحديد الذى لا يتضخم هو كناية عن شخص نحيل وقوى فى آن واحد . والحقيقة ان اللقب الذى ينم عن براعة فى الاختيار انما يعبر عن احدى سمات الشخصية الموصوفة اكثر منه عن الملامح الجثمانية ، فمثلا يطلق على الشخص المتقلب تعبير : ماء دافئ ماء بارد ، ويطلق تعبير : قوقعة فارغة أو جذع متعفن على الشخص غير الجدير بالثقة . وبطلق تعبير : سيارة نقل بلا باب على الشخص غير الموثوق به « (١) .

ثالثا : السكان الذين يعيشون على الطريقة الفرية تماما

وأبنا منذ البداية ان الأعمال الأدبية الكمرونية تثير اهتمام عالم السيكولوجيا العرقية وكذلك الحال بالنسبة للمؤلفين أنفسهم ، فهؤلاء يكشفون عن احساس شديد بالذات ، فهم يتحدثون عن بلادهم وعن انفسهم فى الحل الاول ، ولكن هذه الشهادة هى شهادة من نوع خاص ، فال موضوعات التى يتناولها الكتاب على سبيل المثال تستهدف غرضا معينا : فالتحدث عن الذات يكون بغرض التحدث عن الآخرين بصورة أوضح والتمكن من ادانتهم . وتتضح هذه الادانة من خلال السخرية اللاذعة التى تعلن عن نفسها دائما فى الأعمال الأدبية . ويقال عادة ان كتاب القصص الكمرونيين يتصفون بروح السخرية والدعابة ، ولكن الدراسة المتعمقة لهؤلاء توضح انهم ينزعون الى السخرية أكثر منهم الى الدعابة . ويعد التمييز بين السخرية والدعابة أمرا لا يخلو من أهمية ، فهذا التمييز يساعد على استكشاف أعماق شخصية هؤلاء الكتاب .

ويميز «بانن بورج» بين السخرية والدعابة فيقول :

«ان روح الدعابة تعنى السخرية بحسن نية والاحساس بكل ما هو مضحك على أساس من التعاطف» .

وكتب هيز وينكل يقول ان الاستعداد للسخرية بحسن نية هو امر اساسى بالنسبة للدعابة ، وبعبارة أخرى لابد ان تقترب السخرية من العطف والا فلامحل للحديث عن الدعابة ، بينما السخرية اللاذعة هى سخرية جارحة مقيتة قاسية تخلو من الرحمة . ويمكن القول ، عن طريق قلب العبارة السابقة ، «ان الاحساس بكل ما هو مضحك يتخذ من النفور أساسا له» .

(١) بيير كاريه كلام «اين افريقيا» ص ١٢٨ - ١٣٠ .

إن ما تنطوى عليه الدعاية بحسن نية من تسامح يتعدى في السخرية اللاذعة .
والنتيجة أن الدعاية تنطوى على شيء نسبي بينما السخرية اللاذعة هي على العكس
من ذلك أمر مطلق وهي تعبر عن ادانة بلا تحفظ لاتأخذ الظروف المخففة في
الاعتبار (١) .

ويمكن القول بأن الكتاب الكمرونيين الذين لا تخلو رواياتهم أبدا من السخرية
اللاذعة يبدون كأشخاص ذوي اتجاهات انانية الى حد ما . إلا تعد قصيدة «نوى
ناى» ذات مغزى في حد ذاتها ؟ .

اننى لا أحب .

أن يهتم بى أحد

ولا أثق في جميع الذين يدعون أنهم يشقون

بى

وأكره جميع من يدعون أنهم يحبوننى

وأنا أهرب من

جميع المعجبين (٢) .

وكانت الانتقادات التي وجهت الى الشاعر هي : «أن اشعار نوى ناى هي
اشعار شاب صغير السن ونابه الى حد البراعة وذكى الى اقصى حدود الذكاء يعرف
قدر نكسه الى حد الانانية (٣) » .

هذه الانانية نفسها نلاحظها في نوع من القصص في الشاعر الاسرية ، وهي
تتضح لدى أيونو ومونجويتى . كل منهما يحدثنا دائما عن العائلة بعبارات تخلو
من الاحترام ، ويعرضون علينا مواقف مثيرة للدهشة ، وخاصة حين نعرف ما تمثله
الاسرة بالنسبة للأفريقي . ولأشك أننا هنا بصدد عدوى الاحساس الفردي المفرط
في الغرب . ومما يزيد من استثناء هذه العدوى أن هؤلاء الكتاب انفصلوا عن
أسرهم منذ وقت طويل .

كان توندى يريد أن يقتل والده المعجوز الانانى الطاغية في قصة «حياة خادم»
كما هجر أكى برناباس منزل والده لأنه «شيخ ورع يوجه صفعاته في كل مناسبة»
وقد هجر أكى الشاب المحل الذي كان يعمل فيه مندوبا للدعاية وعمل مدرسا
للأنسة جروشييه ، وقرر ذات يوم أن يذهب الى القدس . وفي الكنيسة يتعرف
على والده الاحدب ويدفع بعض المسيحيين الى التوسط بينهما . ولنستمع الى
أيونو وهو يحدثنا بلسان البطل الذي يصف لنا هذا المشهد :

(١) يابن يورج : الكتاب الساحرون .

(٢) نوى ناى . حكمة .

(٣) ليليان كستلوت . تسع قصائد كمرونية، دار نشر كل . ياولف .

«كنت على وشك أن أبلغ الصفوف الأولى لولا أن بصرى وقع على حدة أبي الباس . كانت عيناى قد اعتادت في الظلام أن ترى هذه الحدة التي توشك الآن أن تخترق سترته السويسرية الفاخرة . كان راكما وحده أمام الهيكل ويبدو أكثر روعة من أى وقت مضى وهو يركع في سكون في إحدى تأملاته الهزلية وهو يضع وجهه في كفه ويستند بكفه الآخر على بلطة من صنع محلى في المكان الذي كان يتساقط فيه شعاع ضوء من الثريا المعلقة على مسافة قريبة من بيت القربان » (١) .

وفي «البعثة انتهت» يصور لنا مونجوبيتى مشهدا تدور فيه مشاجرة بين الأب وابنه . انه ميلزا - الابن - الذي يروى لنا المشاجرة التي نشبت بينه وبين ابيه :

«نجح أبى في تحطيم القبضة الحديدية للعم ماما ، وانقض على وقد استجمعت في ذهنى كل قواعد الملائكة التي تعلمتها من أصدقائى في المدرسة ثم عندما حان وقت الحركة لم أجبر على الضرب . وقد تراجعت .. وانقض على من جديد فقفزت قفزة طفيفة ثم عندما لاحظت أننى تجاوزته بسرعة شديدة اخلت في التحرك البطيء وأنها أراقبه بطرف عيني . وفي الوقت الذي كان يتجه فيه نحوى بدأت أتحرك بسرعة مذهلة كاحسن لاعب راجبى في ويلز . ولكن أبى لم ييأس رغم أن أنفاسه تقطعت .. ياإلهى ، كم هو عنيد ! ويعود للانقضاض ، ولكننى في هذه المرة لم أسرع في حركتى وقمت بقفزة مفاجئة نحو اليسار فسقط على الأرض بطول جسمه» (٢) .

ان قصور المشاعر الأسرية هو احدى نتائج فقدان الحب . وهذا فقدان ينعكس في المجال الدينى أيضا . فيبدو أن الكتاب ينقصهم هذا الاحساس بجوهر المسيحية ، فهم يبدون متشككين بل ووقحين ومناهضين للدين في بعض الأحيان .

وقد تركت المسيحية أثرا كبيرا في وسط جنوب الكمرون ، وهو الإقليم الذي ينتمى إليه ، وينحدر منه غالبية الكتاب . وتلقى أبونو ومونجو بيتى تعليمهما في مستهل حياتهما في البعثة الكاثوليكية مثلهما في ذلك مثل الأغلبية الكبيرة الحالية المثقفين الكمرونيين . وكان بنجامين ماتيب في مدرسة البعثة البروتستانتية الأمريكية . فكل شيء ، إذن ، كان يمد هؤلاء الكتاب سلفا لى يمارسوا مسيحيتهم ، ومع ذلك فان جميع أعمالهم الأدبية أو يكاد يكون جميعها عبارة عن سخريات موجهة ضد الدين المسيحى . وقد رأينا أبونو يصور لنا والد «أكى» كرجل يضيع

وقته من الناحية العملية لانه يصلى . وروايا مونجو بيتى التى تحمل عنوان «مسيح يوميا المسكين» هى قصة فشل العمل التبشيرى ، والاب درومون - الشخصية الرئيسية فى الرواية - هو نفسه المسيح المسكين المثير للسخرية فى يوميا .

«يسوع المسيح والاب درومون متطابقان تماما» ، فالاب يشبه المسيح فى صور الكتب الدينية .

«نفس اللحية» ، ونفس الثياب الكهنوتية ، ونفس الحبل الصغير على مستوى الحزام» (١) .

وهذا التشابه ظاهرى وباطنى فى الوقت نفسه ، فالاب درومون ، مثل يسوع المسيح ، رجل يعرف فرض الايمان . وعلاوة على ذلك فانه رجل غضوب وعنيد ويصم أذنه فلا يستجيب لاي ملاحظة من الملاحظات التى يتجاسر احد فيدلى بها امامه ولا يفعل شيئا سوى أن يركب رأسه .. ومتى عرفه الانسان عن قرب فانه يفتح شهيته أحيانا للضحك» (٢) .

ويتصف المثقفون الكمرونيون بنوع من الانانية يستشفها المرء من خلال تقديرهم البالغ لدواتهم ومن خلال قصور المشاعر الأسرية لديهم وعدم فهمهم لجوهر المسيحية . وهناك سمة سيكولوجية هامة أخرى تتضح من قراءة أعمال كتاب الكمرون وهى انفعاليته المفرطة . وتكشف هذه الانفعالية عن نفسها من خلال عدم التناسب الذى يلاحظه المرء بين الأهمية الضئيلة للقائى الذى يقصونها وبين الانعكاس البالغ القوة الذى يبدو أن هذه الوقائع تحدثه فى وعيهم . إذ يوجد لدى هؤلاء الكتاب ما يشبه انعدام وباطة الجأش التى يجب أن يتسم بها كل ابداع ادبى وخاصة فى مجال الرواية فالانطباعات ليست مخففة أو منقاة ، وانما متروكة لها العنان بكل التضخيم والتجسيم الذى يضيفه عليها الشعور المفرط فى انفعالية لدى هؤلاء الكتاب . والوقائع والأحداث والمواقف معروفة بطريقة مفصلة ، وخلاصة القول فان الرواية الكمرونية تحتوى دائما على عنصر ملحمى مثير .

والشخصيات من الطبقات الدنيا غير أن المرء يجد مبالغة شديدة للغاية ، وحدة شديدة للغاية فى وصف المشاهد وسرد المغامرات . وهذه المبالغة والحدة يشكلان علامتين على تلك الانفعالية الكبيرة التى نتحدث عنها . فتنة شاب أوفده عمه لكى يذهب ويبحث عن زوجته (زوجة العم) .. ترى ماهو عنوان هذه الرواية ؟ انه «البعثة انتهت» ! هذا العنوان الرنان مقتبس من ادب الروايات البوليسية أو روايات الجاسوسية ، والمعروف أن المغامرات الأكثر أهمية والتى يمكن قراءتها فى رواية جاسوسية لاتمثل فى شيء رحلة صغيرة كذلك التى يقوم بها الشاب بانقوميديزا فوق دراجة فى اتجاه قرية كالا الصغيرة . وكل فصل فى رواية «البعثة انتهت» يبدأ بنوع من بطاقة الزيارة بالاسلوب الرنان ، ويفضل هذا الاستهلال يتوقع القارئ أن

(١) «مسيح يوميا المسكين» ص ١٢ .

(٢) «مسيح يوميا المسكين» ص ١٢ .

يعيش أحداث فصل هام يحتوى على مغامرة كبرى وفريدة في نوعها . مثال ذلك بطاقة الزيارة التي استهل بها الفصل الاول على النحو التالي : «الفصل الاول ، وفيه سيتابع القارئ الرحلة العاصفة للإبطال والنسر المقلقة لمعلتهم الحافة بالمغامرات ، وسيعرف القارئ أيضا تقلبات الحياة الزوجية التي يعقبها قيام المدعو نيام - وهو شخصية ليست جديرة بالاحترام تماما - بتكليف صبي صغير يكاد يكون طفلا .. تكليفه بلا ذمة وبلا حياة بالقيام برحلة خطيرة في بلاد مجهولة ان لم تكن معادية » . ويرحل ميدزا ذات شباح فوق دراجته ، انه فاتح حقيقي على صورة جواد :

«في فجر اليوم التالي امتطيت دابتي التي كانت فاخرة : دراجة راليج ارستقراطية . واستخدمت قدمي كي استحثها بقوة شديدة على الاسراع كما يستطيع ان يفعل مغامر أسباني اشترك في غزو أمريكا . وباختصار فقد ركضت بسرعة مجانية ببدالها الذي تم تشجيعه جيدا وعجلاتها المرتفعة . ثم في منتصف الطريق ابطأت السرعة لكي استمتع بمنظر الطريق المبد ، انه شريط احمر لا ينتهى بعتد من أمامي ومن خلفي كما لو كان شيئا من تدبير جنية تتولى حمايتي وكانت سلسلة الدراجة التي تسبح مثل مسبحة ذات صوت رنان تذكرني بجواد بيزارو وهو يضرب بحوافره الحديدية الطرق الممهدة لمملكة انكا الشاسعة» (١) .

وثمة تضخيم وتجسيم أيضا في قصة « الملك الأعجوبة » حيث نرى ملك الغابة المفقودة في جنوب الكمرون وقد مرض مرضا خطيرا وهو يشفى بالعجوبة بواسطة منحه الأسرار الأخيرة .

« هذه القارة .. أفريقيا » ، « أفريقيا .. نحن نهلك ! » ها هما عنوانان آخران لا يوجد تناسب بينهما وبين ما يروى لنا في هاتين الروايتين التي كتب أولهما جان ابيكل ماتيا والثانية بنجامين ماتيب ، فهما يحدثاننا في الروايتين عن الاقليم المنخفض في جنوب الكمرون وليس عن أفريقيا كلها .

فهناك ميل الى المبالاة نلاحظه في عناوين الروايات اذا عقدنا مقارنة بين هذه العناوين وبين محتوى الرواية نفسها . بيد أن ثمة أسراف الى اقصى حد في استخدام افعل التفضيل والمبالغة وخاصة في السخرية . ويحدثنا بانن بوج أيضا عن الميل الى المبالاة الشديد في استخدام افعل التفضيل الذي يناسب الأدب الساخر كمظهر من مظاهر انفعاليتهم الشديدة التي هي خاصيتهم الرئيسية :

«ان اتجاههم الاناني وحساسيتهم وروح الشك القفلة لديهم ومشاعرهم الحادة تكفى لأن نوضح بوجه عام أن آراءهم تتسم بنزعة ذاتية قوية وأنه لا يمكن قبول هذه الآراء الا ببعض التحفظ وهم ينزعون الى المبالغة في تفاخر في أغلب الأحيان وتنصف أفكارهم بأنها من جانب واحد ومتحيزة» .

خاتمة

يمكن تعريف النمط العرقى بأنه متوسط العناصر السيكولوجية التى يمكن ملاحظتها لدى جميع أفراد جماعة محددة . وقد استعرضنا ثلاثة أنماط من الناس كانوا يمثلون سمات مختلفة ، ورغم هذا الاختلاف فإن الاستعراض أتاح لنا إمكانية اشتفاف أوجه شبه بينها ، وتؤكد سمات معينة فى الواقع رغم الدرجات المختلفة استشفاف أوجه شبه بينها وتؤكد سمات معينة فى الواقع رغم الدرجات المختلفة للتأقلم الثقافى . وربمابقى مجموع هذه العناصر الثابتة مثل الشبح الذى يرتبط بطباع انسان الكمرون كما كشف لنا عن ذلك الكتاب الكمرونيون . وقد وجدنا لدى الأنماط الثلاثة - ضمن جوانب أخرى - طريقة فى البناء أو التركيب متعددة الأشكال أو المناهج يكشف عنها نوع من الفوضوية ، ووجدنا فكرا تحليليا اقصمت عنه حاسة قوية فى مجال الملاحظة .

وبدا انسان الكمرون من ناحية أخرى - سواء أكان من هؤلاء الذين تأقلموا ثقافيا أم لا - كعامل متوسط لا أكثر ، ويبدو نشاطه اذن بالدقة فى حدود المتوسط، وفيما يتعاقب بقبالية رد الفعل لديه فقد بدت لنا اقرب الى البداية وتبدت لنا هذه البداية من خلال تعلقه الشديد بالحياة . وفى مواجهة الآخرين ، فإن الانسان الكمروني يحمل سمات الانسان الفردى ، وفى الواقع انه يظهر بوضوح فى مناسبات عديدة وبطرق متعددة حبا شديدا للحرية وكبرياء شديدة ، وبإيجاز فانه ينطوى على احساس قوى بذاته على حساب احساسه الجماعى . وأخيرا ، فيما يختص بالقيم فانه لا يبدو ان الانسان الاقربى يأخذها على محمل جدى سواء اكانت هذه القيم مادية أو دينية .

وإذا كان من الضروري تمييز هذه السمات على طريقة لوسين ، أى بواسطة البحث عن العناصر الثلاثة التى تشكل المزاج أو الطبع وهى الانفعالية والنشاط والرتين فانه يمكن القول فيما يختص بالانفعالية بأن انسان الكمرون يتصف بانفعالية فوق المتوسط . ويقول لوسين ان تشخيص الانفعالية يفترض دائما أن يكون المرء قد تعرف على اهتمامات الأشخاص الذين يدرسه . ويبدو أن اهتمام الكمرون بتركز أساسا حول ذاته . وقد اكتشفنا من قبل هذا الاحساس الشديد بالذات فى الانفعال الذاتى الذى يرد به الكمروني على كل ما يستثيره ، وعلاوة على طابع السيرة الذاتية للأعمال الأدبية والميل الى المبالغة والمغالاة المفرطة فقد وجدنا لدى هذا الانسان الكمروني قدرا كبيرا من التفتح والانطلاق اللذين يرتكزان على التعبير طواعية عما لديه من مشاعر التعاطف ومشاعر النغور .

وجميع الروايات ، أو يكاد يكون جميعها ، هي روايات ملتزمة ونضالية تأمب فيها السخرية والدعابة دورهما .

وقد عرف لوسين لنا ايضا الخاصية الثانية التى تشكل الطبع . فهو يقول ان الانسان الكمرونى يتسم بالنشاط والىيجابية بحيث اهرز جهده فى حالة ظهور عقبة امامه . وفى هذه الحالة يتجه عمله فى نفس الاتجاه الذى ظهرت فيه هذه العقبة للتغلب عليها . وهو غير نشط فى حالة نجاح هذه العقبة فى تثبيط عزائمه . وهو معتد بذاته ، فخور بحريته وغيور عليها . ولا يعرف الكمرونى ما يجلب على نفسه العناء . انه يعمل بالتحديد من اجل متطلبات البقاء .

واخيرا ، فان هناك دلائل عدة تحملنا على الظن . بان ثمة قصور فى تأقلم الانطباعات لدى الكمرونى . ومن هنا يميل المرء الى تصنيف هذا الاخير ضمن البدائين . وقد راينا ان المجتمع التقليدى كان بلا رأس وانه كشف عن روح فوضوية .

والكمرونى غير منظم ، وتبدو عدم قابليته للنظام ايضا فى حركته الشديدة وعدم ثباته . وفى قصة « طريق اوربا » : من تأليف اويونو . يغير « آكى برناباس » مهنته عدة مرات ، وبالطبع فهو لايفعل ذلك دائما من تلقاء نفسه ولكنه يفعل ذلك مرة واحدة على الاقل عندما يترك محل كريمينوبولس ، وهو يتصرف على هذا النحو بدافع تشوبه النزوة .

ولم يكن لباندا فى قصة « مدينة قاسية » سوى حلم واحد : الذهاب الى فرس - نيجر . اما ميدزا فانه يحب « اديما » حبا حقيقيا وقد فضلها على « اليز » وذهب الى حد التشابك بالايدي مع والده الذى اراد تحقيقه امام محبوبته . ولكننا نجد هذا الشاب يهجر فى النهاية « اديما » لى يذهب الى فرنسا . والانسان الكمرونى الذى نتحدث عنه انفعالى وغير نشط وبدائى . وقد بدا كانسان عصبى ايضا . ومن المفهوم ان المرء لايجد من الناحية العملية على الاطلاق نمطا من الطباع خالصا تماما ، ذلك ان الرجل الكمرونى ، بمرحه وروح الدعابة لديه وبروحه النضالية ، يحمل فى نفس الوقت سمات الشخصية الغضبية وهكذا يكون عصبيا شبه غضبى .

ان الحدس بنوع خاص هو الذى يهيمن على التقديرات التى عرضت انطلاقا من المهنج الذى استخلمناه ، وربما يفقد هذا الحدس السيكولوجيا العرقية مكانها الحقيقى وسط النظم العلمية الحقيقية (1) .

ونضيف الى ذلك ان هناك وضعا اكثر تفاقمًا : فمؤلف هذه الدراسة يتحدث عن بلاده بل والاكثر من ذلك فانه يتحدث عن اقليمه بوجه خاص . ونحن

(1) الحدس لايزال اسلوبا من اساليب المعرفة لايعارض مع المنطق . كما حاول البعض الاسهام بذلك ، ولايزال هذا الاسلوب صحيحا فى اطار أن يكون الحدس نفسه خاضعا ومواز ومستكملا بالمنطق .

نعرف كم من الصعب أن يتحدث الشخص عن نفسه دون أن يدع نفسه تنزلق الى نوع من الذاتية .

ومهما كان الأمر فان التصوير والسيكولوجيا العرقية في مجال الادب يمثلان ، في رأينا ، أهمية كبيرة للعناية . فالادب ، وخاصة الادب المقارن ، والسيكولوجيا العرقية قد استفادت كل منهما اعظم استفادة . فالسيكولوجيا العرقية تجد من الناحية المنهجية - بوصفها علما له أصوله وقواعده - في دراسة النصوص الأدبية مناهجا تكميليا للبحث يستمد أهميته من أنه يوضح النتائج التي امكن الحصول عليها بفضل مناهج البحث الأخرى بينما يجد الادب المقارن آفاقا جديدة مفتوحة .

اما من حيث الفائدة المستقاة فان العلم - وهو نتاج الانسان - لابد وأن يعود عليه بالفائدة بحيث يعمل على تحسين ظروف معيشته . فنجد أن بلدا مثل الذي تحدثنا عنه فيمكن أن يحقق فائدة كبرى من خلال دراسات السيكولوجية العرقية . ولاشك في أن الفائدة الرئيسية والمباشرة التي يمكن الحصول عليها من هذه الدراسات تتعلق بالمجال التربوي أساسا . إذ يمكن أن يوجه التعليم توجيها رشيدا (من حيث البرامج وكوادر التدريس وساعات الدراسة ... الخ) من خلال دراسة سمات الشخصية . ولاشك أيضا أن مشكلة نشر المدارس في بعض مناطق الكاميرون التي تعاني من مشكلات متعددة في هذا المجال يمكن أن تجد حلا لها بفضل تطويع مناهج التعليم على النحو الذي يجعلها تتلاءم مع عقليات سكان هذه المناطق .

ويمكن استخدام التعليم أو التربية في العمل على تنمية صفة من الصفات التي تفتقر إليها أية جماعة من الجماعات . والهدف من هذا النمط من التعليم أو التربية هو تحقيق نوع من التوازن بين العقلية المختلفة وبالتالي تجنب الحروب التي تنشب بين القبائل أو الأجناس المختلفة والتي يكون مصدرها بصفة عامة أو أساسها هو اختلاف العقلية . ذلك أنه ما أن تتضح الاستعدادات الفكرية لدى جماعة من الجماعات حتى يمكن أن نجعلها تسهم في توجيهها توجيها أفضل - استنادا الى المواقف الذهنية - نحو تخصص يرتبط بالمكان بصورة تساعد البناء الوطني في مجموعه على بلوغ الأهداف الاقتصادية المنشودة خلال فترة زمنية محددة .

تحدثنا فيما سبق عن التفاهم بين القبائل أو الأجناس المختلفة ، وكلما توسعنا في مجال البحث والتحليل تكشف لنا الامكانيات التي تتيحها دراسة العقلية الوطنية الأفريقية . وستكشف لنا الامكانيات التي تتيحها دراسة العقلية الوطنية الأفريقية . وستكشف لنا فن التصوير والسيكولوجيا العرقية في مجال الادب اذا ما أضفنا اليهما مناهج أخرى للبحث في هذه المرة عن الظلال التي تشوب سمات الشخصية الوطنية والتي تشكل بلا أدنى شك الأساس لأي حوار محتمل بين البلاد الأفريقية التي تسعى جميعا الى تحقيق الوحدة الأفريقية . ذلك هو الجانب الإنساني

في الاختلاف ، ذلك انه لابد من التعارف أولا قبل تحقيق التفاهم المتبادل تمهيدا للتقارب من أجل القيام بعمل مشترك .

اليس النمط العرقى - وهو خير ممثل لشعب من الشعوب - هو وحده الذى يمكن أن يساعدنا على دراسة شخصية هذا الشعب وعلى التكهّن على الأقل بالسمات العامة لسلوكه المستمد من دوافعه السيكولوجية الخاصة ، هذا إن لم يكن يتّيح لنا التكهّن بأعمال هذا الشعب التى تقف وراء ظروفه التاريخية وتشكل قيودا على حرية من صنعوها ؟

الكاتب : بيير تشونجى

ولد عام ١٩٤١ فى أوتيل • تلقى علومه فى مدرسة الليسيه فى ياوندى ، ثم فى جامعة مونتيلبيه حيث حصل منها على الليسانس فى الآداب الكلاسيكية عام ١٩٦٦ • كما حصل على دبلوم مدرسة المعلمين العليا فى هذه الآداب عام ١٩٦٧ • ويقوم الآن بالتدريس بمدرسة المعلمين العليا بالكامرون • ويسهم فى تحرير مجلات ثقافية فى بلاده وفى النقد الأدبى •

الترجمة : السيدة/سلوى صلاح الدين

بكالوريوس فى العلوم السياسية من جامعة القاهرة • لها خبرة سنوات عديدة فى قسم الترجمة الفرنسية بالهيئة العامة للاستعلامات •

سَبْت

- | | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|-------------------------|
| المقال وكاتبه | العنوان الأجنبي واسم الكاتب | العدد وتاريخه |
| ♦ التحولات الحديثة | Recent Transformations
in the Roles of Writers
by
Andrzej Sicinski | العدد : ٨١
ربيع ١٩٧٣ |
| في الأدوار التي يقوم بها رجال التعلم
بقلم : أندريه سيشينسكي | | |
| ♦ الحقيقة | Truth
by
Wonfilio Trejo Resendix | العدد : ٧٩
خريف ١٩٧٢ |
| في فونفيليو تريجو ريزنديز | | |
| ♦ اينشتاين وأينفلور | Einstein and Epicurus
by
Boris Kousnetov | العدد : ٨١
ربيع ١٩٧٣ |
| بقلم : بوريس كوسنيتوف | | |
| ♦ الآثار العرقية والارتباط بالاعلى | Ethnic Survivals and the
Modern Shift
by
Pierre Tchongui | العدد : ٨٠
شتاء ١٩٧٢ |
| في العصر الحديث
في التصوير والسيكولوجيا العرقية
في مجال الأدب
بقلم : بير تشونجي | | |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٢/٢٨٥

المعد الرابع والعشرون

١٣ محرم ١٣٩٤

٥ فبراير ١٩٧٤

٥ شباط ١٩٧٤



ديوجين

مصباح الفكر

محتويات العدد

♦ تمدد منطق التقدم

بقلم : جاك بيرك

ترجمة : الدكتور عثمان أمين

♦ تصور القنبلة

أزمة تصور أو أزمة الأسس التجريبية للأنثروبولوجيا

بقلم : موريس جودلييه

ترجمة : الدكتور محمد فتحي الشنيطي

♦ مرحلة غير مشرقة في تأريخ البشرية

وجهة نظر العلامة « كورنو » في استقطاب القوتين الأعظم

روسيا والولايات المتحدة لأحداث التاريخ المعاصر

بقلم : لويس أرينلا

ترجمة : الدكتور أحمد الخشاب

♦ تحليل وتجميع

الشيخ حميدو خان والجنون

بقلم : توماس ميلون

ترجمة : الدكتورة ساهية أحمد أسعد

رئيس التحرير

عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال حليم

د. محمود الشنيطي

عثمان نوبيه

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفني

عبد السلام الشريف

نظرية السيطرة على العالم

أوغسطين كورنو A. Cournot فيلسوف اقتصادي فرنسي عاش في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وقد أعلن منذ ذلك الوقت نظريته في تاريخ المدينة ؛ محاولاً أن يوضح بعض الخطوط المريضة للتطور الانساني . وقد تنبأ منذ ذلك الوقت بأن مصير النزاع على بسط النفوذ على الكرة الأرضية ، سيتوزع بين قوتين هائلتين ، هما الصين في الشرق ، والولايات المتحدة الأمريكية في الغرب .

في ذلك الوقت كانت الولايات المتحدة الأمريكية ؛ قد خرجت من حدود السيطرة الأوروبية ونالت استقلالها منذ سنة ١٧٨٣ ، بعد ثورة استمرت قرابة عشر سنوات ، أنهكت قواها ، ودمرت مرافقها ، وأثرت على طاقاتها . وما كان أحد يستطيع أن يتوقع أن الولايات المتحدة ؛ التي انتزعت استقلالها بالثورة وبحرب ضارية ، بقسادة على أن تشارك في بسط نفوذها على العالم الواسع ، بعد قرنين من الزمان .

في ذلك الوقت ، كانت الثورة الروسية ؛ لا تزال سرا في ضمير الغيب ، ولم يكن أحد يستطيع أن يتنبأ بها ، ولا بما يمكن أن تسفر عنه من تطورات ، تحدث أثرها العميق في تاريخ المدينة .

، "كورنو" وابن خلدون

ولعل ظهور كورنو فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وبذور الصراع الفكرى فى أرض التطور لا تزال ؛ تحاول أن تشق سطح الأرض ، لتظهر الى الوجود نباتا أخضر ، يبحث عن الشمس والهواء ؛ لينمو بين الأشجار . لعل ظهور هذا الفيلسوف الاقتصادى فى هذه الفترة التاريخية بالذات ، فى هذا الجو المشحون بالصراع ، الخفى حيناً ، والمعلن حيناً آخر ، وآراء فلاسفة الاشتراكية الأوائل لم تجد طريقها الى التنفيذ ؛ لعل هذا كله ، وقيام ثورة أكتوبر فى روسيا فى أوائل القرن العشرين ؛ قد فوّت الفرصة على الآراء التى أعلنها كورنو ؛ لتنتشر بين الناس ، فعاشت فى الظل قرابة قرن كامل .

هذا عن أوغسطين كورنو .

لكن يبقى أن نسترجع صفحات التاريخ ، وسنرى أننا أمام واحد من أئمة الفلاسفة الذين عتوا بدراسة التاريخ ، وتفسير ظواهر التطور ، عناية مبكرة ، سبق بها أقرانه ، وسجل بها لنفسه مكانا بارزا وهاما ؛ حتى لقد صار تاريخه للأحداث ودراساته لها مرجعا لا يجوز إهماله ، عند أية دراسة تاريخية ، تنظر الى التاريخ ؛ لا على أنه أحداث تتعاقب ،

ولكن على أنه انجاز انساني لمراحل من التطور تتسق اتساقا منطقيا مترابطا ، بحيث يصبح كل طور من الأطوار نتيجة لسبب سبقه ، وسببا لطور آخر يلحق به .

هذا الفيلسوف هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون .
ولو رجعنا الى تاريخه فسنجد أنه ولد في تونس قبل عصر كورنو
بأكثر من خمسة قرون ، فكورنو عاش بعد الستينات من القرن التاسع
عشر ؛ بينما عاش ابن خلدون في الفترة بين عامي ١٣٣٢ و ١٤٠٦ .

في ذلك الوقت كانت أوروبا في بداية حركتها التاريخية ، وكانت
أمريكا مجهولة لا تزال ، ثم صارت أوروبا بعد ذلك مهيمنة ، استعمرت
أمريكا بعد كشفها وحظيت بريطانيا العظمى بنصيب الأسد في ذلك ولم
يكن عصر النهضة ظهر بعد ؛ ولم تكن الثورة الصناعية قد برزت الى
الوجود ، ولم يكن أحد يتوقع أن تظهر مبادئ جديدة ، وأفكار جديدة ،
تتجه الى ما سمي بعد ذلك بالفكر الاشتراكي الذي هاله ما بين مصادر
الانتاج وجمهور المستهلكين من تناقض ، يؤدي الى نشأة فكر جديد ؛
اتسم بالتحليل والدراسة ، ووضع قواعد جديدة في علاقة المستهلكين
بمصادر الانتاج .

في عصر ابن خلدون ، كان ذلك كله مستقبلا مجهولا لا يزال
لكنه كان في تحليل ابن خلدون للتاريخ ، افتراضا ممكنا على كل حال
ذلك أن ابن خلدون قد قرر مجموعة من الحقائق العلمية في تحليل
أحداث التاريخ .

من ذلك على سبيل المثال أن العالم أوسع من أن يحيط به علم بشري
فابطل بهذه الحقيقة العلمية ما كان قد ساد بين الفلاسفة من أن الفلسفة
تدعي العلم بكل ما هو موجود ؛ وتعتمد على الأقيسة المنطقية ، برغم أن
هذه الأقيسة عقلية .

ومن ذلك أيضا نظرة ابن خلدون الى التاريخ ، ومن هذا اقام فلسفته
في التاريخ ، على تتبع الحوادث ؛ وأعادتها الى عللها وكشف قوانينها ،
ليصبح التاريخ علما تحكمه القواعد المقررة والثابتة .

ومن ذلك كذلك ما قرره الفيلسوف العربي الكبير منذ فجر البحث

فى فلسفة التاريخ ، حيث وضع قواعد البحث التاريخى على أساس ارتباط الحوادث بعضها ببعض ارتباط العلة بالعلول ، أى أنه لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعاً لذلك الوقائع .

ومن أهم قواعد البحث التى وضعها ابن خلدون ، أننا سلمنا بأن طبائع الناس ثابتة ، كانت معرفة الحاضر معرفة صحيحة ؛ وهى وسيلتنا المأمونة الى معرفة الماضى ، والى معرفة المستقبل ، وأنه ما دام انواق الحاضر هو مذار حكمنا ؛ وجب علينا رفض ما قد يروى لنا من أخبار عن الماضى مما نراه مستحيل الوقوع فى الحاضر .

وقد كانت نظرة ابن خلدون للتاريخ مبنية أساساً على أن علم التاريخ هو الحياة الاجتماعية وما يعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية ، فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وطرائق معاشهم ، ومنازعاتهم وحكوماتهم ، وصناعاتهم ، وعلومهم ، ثم يبين كيف تزدهر المدينة قليلا قليلا ، بآلة من مبادئ بسيطة ، فإذا وصلت الى قمته بدأت تأخذ فى الزوال .

وبمراجعة هذه القواعد والأسس ، وهى بعض مما خلفه الفيلسوف الكبير من تراث فكرى ضخم ومتجدد ؛ سنجد انفسنا أمام مجموعة من المبادئ هى :

١ - أن التاريخ علم .

٢ - ولأنه علم فيجب أن يحكمه ما يحكم العلم من تجريب ، يضبط قواعده ، ولا يسمح فيه بخلافات فى الاستنتاج .

٣ - ولأن مادة التاريخ من السعة والشمول والعمق ، فإن كثيراً من حقائقه قد تكتشف بالحاسة الواعية المستنيرة ، أو بالحدس الشفاف ، الذى يستمد شفافيته من ممارسة بصيرة بالأحداث والقياس عليها ، للوصول الى توقعات تاريخية أقرب ما تكون الى القياس العلمى الدقيق .

٤ - ولضبط الأحكام عن الماضى وعن المستقبل جميعاً ، فإن وحدة القياس يجب أن تكون هى الحاضر ، لنبعد عن أنفسنا شبهة تحكم روايات عن الماضى قد تكون خرافية ؛ وشبهة إقامة أحكام للمستقبل لا تكون دقيقة .

٥ - ولأن التاريخ هو البحث فى حركة المجتمع ، فلا مناص اذن من ربطه

بالمناخ والبيئة والطقس والمزاج الاقليمي ، المرتبط بالأرض :
وبالزمن ، وبالناس ، مع العناية بما يتخلل ذلك جميعه من حركة
عقلية ومادية ، تؤدي الى نتائج ؛ مثلما كانت هي نفيها نتيجة
لحركة سبقتها •

هذه المبادئ التي قررها الفيلسوف العربي الكبير ، تشير اشارات
واضحة الى ضرورة أن تقوم دراسة التاريخ على أساس اتخاذ الحاضر
مادة لدراسة الماضي والمستقبل جميعا ، كما تشير الى ضرورة ربط الدراسة
بالناس وبالبيئة وبالمزاج النفسي وبأخلاقيات العصر •

وتطبيقا لنظرية ابن خلدون ، في تطور المجتمعات ؛ وانتقالها من
مرحلة البداوة الى المدنية الى الحضرة ، ثم الى التخمة والترحل ، وكيف
تؤدي المرحلة الأخيرة الى الانهيار ، وتفتح أمام الدولة في طورها الأخير ؛
احتمالات الفزو ، أو التسلط ، أو بسط النفوذ عليها من قوة أخرى
جديدة ، فان فيلسوفا آخر مثل كورنو ؛ قد يمكن أن يجد المبرر ، لانتقال
النفوذ من أوروبا المتخمة المترهلة ، الى الدولة الشابة الناشئة حديثة العهد
بالاستقلال وقتئذ وهي أمريكا الشمالية ، التي سميت بعد حروب
الاستقلال والحرب الأهلية بالولايات المتحدة الأمريكية •

أن أوروبا في ذلك الوقت كانت على مشارف السقوط ؛ كمؤثر
يستطيع أن يتسلط ، بينما كانت أمريكا في دور التكون والازدهار ،
مما شجع فلاسفة التاريخ الاقتصادي ، على أن يتنبأوا بانتهاء دور أوروبا ،
وبداية الدور الأمريكي في التسلط على الاقتصاد الغربي •

تماما كما قال ابن خلدون في تطور الدول ؛ وكيف يؤدي الازدهار
المفرط الى نوع من التخمة ينذر باضمحلالها ، لتفسح المجال لمجتمع جديد ،
في دور النمو والقوة ، والقدرة العسكرية ؛ والعصبية الروحية ، التي
تأخذ شكل الدين أو أي شكل آخر من أشكال العصبية ، لتحل محل
المراكز القديمة المتحكمة •

اذن فحلول أمريكا محل أوروبا في مجال السيطرة والنفوذ ، قد تم
في الإطار العلمي الذي وضعه ابن خلدون ، قبل أن يتنبأ به كورنو منذ
قراءة منتصف القرن التاسع عشر •

أما رايه في السيطرة الأخرى من الناحية المقابلة ؛ وهو ما توقعه كورنو من سيطرة الصين ، مثلة في هذا للتراث الشرقي ، على الجانب الآخر من الكرة الأرضية ، وهو الشرق فقد سبق أن أكد ابن خلدون ارتباط التاريخ بعناصر المجتمع ، ولم يدع مجالا للشك في ارتباط الاحداث بالعناصر الاجتماعية التي تميز مجتمعا عن آخر .

معنى هذا أن سيطرة الغرب ؛ مثلة في الولايات المتحدة ، لا تنفي ان حكمة التوازن التاريخي ، تقضى بضرورة وجود نفوذ آخر يسيطر من خلال التطور التاريخ القائم على الحضارة الشرقية .

اختلاف المجتمعات يقضى باختلاف في قبولها القوى التي تحكمها .

وإذا كان فلاسفة الاقتصاد الذين أتوا بعد كورنو قد اتجهوا في توقعاتهم الى تقسيم السلطة والنفوذ بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي ، فلا شك أنهم تأثروا في هذه التوقعات ، بما أسبغته آراء كارل ماركس وانجلز على العالم من آثار اجتماعية واقتصادية .

لكنهم أغفلوا في ذلك العناصر الاجتماعية الأساسية ؛ وهي بلا شك تقيم فروقا لا يجوز أن تهمل بين المجتمعات ، وستظل أوضح هذه الفروق ، هي ما بين الشرق والغرب من فروق أساسية في انطباع والعادات والقيم والمثل والمزاج والأخلاق ، والروحانيات التي تحكم وجدان الناس .

ولعل ما ظهر به الشرق طوال أزمنة طويلة من تطوره ، وخضوعه للنفوذ الأجنبي ؛ في ظل الاحتلال أو الاستغلال أو التسلط أو السيطرة ، قد شجع فلاسفة التاريخ على هذا المسلك في دراسة التاريخ .

لكن الحقيقة المؤكدة ، وهي ما وضعه ابن خلدون أساسا لدراسة التطور التاريخي قد عادت مرة أخرى ، لترجع رأى كورنو ؛ من حيث المبدأ في أقل القليل .

على أنى لست أنكر ما توقعه كورنو ، ولست أقلل من قدرات الصين على التطور ، ولكنى أؤثر أن أرجع الى المنبع الرافع الذى آثرت الرجوع اليه ، وهو الاهتداء برأى ابن خلدون في تفسير التاريخ على أساس من دراسة الواقع .

ولا شك أن هذا الواقع يشير بما لا يقبل الشك ، أن التجربة الانسانية دلت على أن للشرق كيانا متميزا بلا جدال عن كيان الغرب .
وأنا هنا أقصد بالشرق المكان والزمان والكتل الانسانية الضخمة في آسيا وأفريقيا جميعا .

وفي ظل هذا التميز فان التوازن المتوقع بين الكتل البشرية يجب أن يتوزع بينهما ، بصورة متكافئة أو متوازية أو متصارعة في بعض الحالات .

يبقى بعد ذلك أن يظل باب البحث مفتوحا لمزيد من الدراسات التاريخية ؛ حول مركز الثقل ، أو بوتقة التأثير التي يمكن أن تشع على الجانبين جميعا .

هل تبقى أمريكا مصدر السيطرة في العالم الغربي ؟ وإلى متى ؟
أمريكا قد مرت بمراحل التطور ؛ عندما كانت دولة شابة فتية متعصبة تموج بأنفعالات الحماسة والقوة في مواجهة أوروبا المتخمة المترهلة ، أخذت منها القيادة . لكنها مضت تقطع دور الحماسة والتعصب ، إلى الاستقرار ، ثم إلى مدنية منتجة وقوية ، ثم إلى استرخاء استمدته من الترف المسرف . فهل يكون هذا بداية اضمحلال ؛ أم أنها لا تزال في مرحلة القوة والقدرة على السيطرة وبسط النفوذ ؛ أن نجتمع أوروبا الحالي ويقتله شعور الأوروبيين بالحدث التاريخي الواقع ، قد يضح علامة استفهام كبرى أمام الفترة المتوقعة لاستمرار أمريكا في تحكمها وبسط نفوذها .

لكن يبقى أن ندرس في ضوء الواقع ، التماسا للتعرف على المستقبل من يأخذ من أمريكا القيادة ، عند ما يصبح هذا الانتقال مؤكدا بفعل التاريخ ؛ هل هي أوروبا بفهمها الغربي الحالي ؛ أم الاتحاد السوفيتي ؛ وهو أيضا يمثل حضارة غربية ، باستثناء النتوءات الآسيوية ، لها بالتطور التاريخي في أوروبا كلها نسب ؟

قد يكون فلاسفة الاقتصاد ، ورجال الفكر الاقتصادي أقدر مني على الإجابة عن هذا السؤال .

ومع هذا فاني أتوقع مرحلة من الصراع داخل الحضارة الغربية نفسها ، ينتهي إلى ترجيح الجانب الذي يقود الغرب ، على مسار أحداث التاريخ .

وسواء تمت الغلبة للنظرية الرأسمالية ، أو للنظرية الاشتراكية داخل الحضارة الغربية ، فإن الغرب سيستمر غربا بكل ما له من عناصر تاريخية ترتبط بالمكان والزمان والقيم والتقاليد جميعا .

وقد تكون يقظة الشرق كله ؛ سببا من أسباب حسم الخلاف بين النظريات الغربية ؛ لتواجه القوة الغربية ، القوة النامية في الشرق .
يبقى الشرق نفسه - من يتحمل مسئولية القيادة ، ومن أين ينبعث الاشعاع ؟

مع كل الاحترام للحضارة الصينية وللفكر الصيني ، يجب أن يدخل في الاعتبار أن في الشرق قوى جديدة لا يجوز أن تهمل . الهند مثلا ، بكل ما صارت تمثله من ثقل . العالم العربي بعد يقظته الاخيرة ماردا يواجه مسئولياته . أفريقيا التي صارت اليوم كيانا يتحيز في حركة التاريخ نحو المستقبل . الحضارة الاسلامية ، التي أخذت تزيج تراب الأيام عن عاتقها . لمن من هذه القوى ستؤول القيادة ؟

لا أحد يستطيع أن يتوقع شيئا الآن . وكل ما يستطيع الفكر أن يصل اليه هو أن الشرق قد هب ، لياخذ مكانه اللائق على خريطة الدنيا .

عبد المنعم الصاوي

تعدد

منطق النقّدم

بقلم : چاك بيرك
ترجمة : الدكتور عثمان أمين

المقال في كلمات

هل تقدم الانسان ؟ سؤال يحير الالاب • قطعاً لقد تقدم ماديا كما تشير الدلائل جميعها بذلك ، ولكنه تخلف روحيا • اذن فهل تقدم ام تاخر ؟ ان حروبه ازدادت ضراوة ، ووسائل قتله وأدوات تدميرهِ ازدادت فتكا ومضاً ، ازدادت بازدياد ماديته التي جعلها معبوده ، وازدادت باستحواذ هواه الذي اتخذه الهه عليه • فاذا وضع التقدم المادى فى كفة والتخلف الروحى فى الكفة المقابلة فايتهما ترجح • لاشك ان التقدم المادى ان لم يصحبه تقدم فى القيم يكون وبالا ، نعمة لا نعمة • ويؤكد الكاتب هذه الحقيقة بقوله ان اغلب البلاد الصناعية المتقدمة متقدمة فى الواقع غير متقدمة • انها بلا شك قوية شديدة البأس ، وهى مدينة بذلك للاندياع المستمر للتكنولوجيا التي لا ينبغي التهوين من جوانبها المبدعة ، ولكن هذه البلاد فى رأيه بقيت منعزلة كملحنة مصنع ، اذ لم تقترن بسرعات متجانسة

الكاتب : جاك بيرك

أستاذ تاريخ الإسلام الاجتماعي في الكوليج دي فرانس
ولد عام ١٩١٠ . له نشاط محدود في شمال غرب أفريقيا
وبلاد الشرق . ونتيح له بطاقات اليونسكو والدعوات التي
يسلقاها من الجامعات الأجنبية تكريس جزء كبير من وقته
لزيارة بلاد عديدة وخاصة البلاد العربية . ومن مؤلفاته
الفرنسية : عرب الأسى وعرب القه (١٩٦٠) . المغرب بين
حربين (١٩٦٢) . مصر : بين الامبريالية والثورة (١٩٦٧) ،
المشرق الثاني (١٩٧٠) .

الترجم : الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا ،
وعضو المجلس الأعلى للفنون والآداب . وعضو شرف الجمعية
الفرنسية من أصدقاء ديكاوت . له ١٦ مؤلفا في الفلسفة ،
وله كثير من الترجمات والتحقيقات

في مجالات التنظيم والجنس والفن .

وبلاحظ الكاتب أن التاريخ المعاصر للغرب تفشاه متناقضات ثلاثة ،
أو ظلمات ثلاث ، تتمثل أولاها التناقض بين نمو قوى الإنتاج وصورة وبين
خضوع هذه القوى للملكية محدودة ، وهو التناقض الذي ندد به كل من
ماركس وانجلز منذ أكثر من قرن . أما التناقض الثاني فيتمثل في
الامبريالية التي يتناقض فيها نمو المراكز الصناعية مع الآلال المشوهة
أو المجتاحة على سائر الكوكب الأرضي . ويتمثل التناقض الثالث فيما
يسميه التقدم التكنولوجي من اخلال بالتوازن الطبيعي وما ينجم عن ذلك
من تلوث خطير تلمجال الحيوى برمته : مائه وهوائه ، بحاره ومحيطاته .
ويمكن أن تزى أهم اسباب هذا التناقض اليوم في العالم الحديث الى
الاسراع في البعد التكنولوجي على حساب الأبعاد الأخرى . ومن الواجب
على هذا العالم الذي جرفه التيار التكنولوجي ، وهو أمر في مقدوره اذا
اراد جادا ، أن يسرع في القطاعات الأخرى اسرعا مماثلا . والواقع أن
قلة من الامم والمجتمعات هي التي تصادف نجاحا في هذا الانضباط ،
وهي حين تنتج تدفع الثمن .

ويتحدث الكاتب عن المجتمعات غير الصناعية بقوله انهم لم يعودوا

ينظرون الى تخلفهم وكأنه بلاد رماهم به القدر ، اذ يرون أن سببه الحقيقي ، وهم على شيء من الحق في ذلك ، هو افتقارهم الى التقدم التكنولوجي ، وهو امر تجعل حكوماتهم بعلاجه ، حيث انه اهوون وأقل خطورة من محاولة اصلاح تخلف سياسى واجتماعى وثقافى . ولكن كيف يمكن لانجازات مزيفة ، كما يقول الكاتب ، أن تكون بديلا عن تنشيط الكل ؟ ان المجتمع غير الصناعى عليه التزام لا بد من تنفيذه ، والا تعرض للموت ، وهو الأخذ بالتنمية الصناعية ، ولكنه يشعر شعورا قويا بأنه مهدد بفقد هويته . ومن رأى الكاتب أن المبالغة فى تقدير التكنولوجيا لبلوغ مستوى العصر هي تقليد زائد عن الحد لعصرية الآخرين ، هي ، من وجوه كثيرة ، بمثابة تنكر الانسان لنفسه .

على خلاف من قال : « ان الانسان شيء يجب نجاوزه » أجرؤ فأقول : « ان الانسان شيء يجب الكشف عن سره » . ولكن هذا الكشف يفترض مقدما تمدا فى نظم الانسان والمجتمع والعالم . ولأن العصر الصناعى قد جهل هذا التعدد وانفلت منه فانه لا يزال يعاني ما يسمى بالمتناقضات .

ثلاثة متناقضات للعصر الصناعى :

التناقض الأول ندد به ماركس وانجلز منذ أكثر من قرن ، وهو يقابل بين نمو قوى الانتاج وصوره وبين ما تخضع له هذه القوى من ملكية محدودة . والتناقض الثانى هو الأحداث عهدا - والذى لم يسبق التعبير عنه بالقدر الكافى من الوضوح - هو تناقض الامبريالية ، التى نجد فيها ظهور مراكز للقوة الصناعية متعارضا مع الآثار المشوّهة أو المجتاحة لتوسعها على سائر الكوكب الأرضى . وهذا التناقض كسابقه لم يحل بعد حلا كاملا . أما التناقض الذى يقابل بين تركيزات النشاط التكنولوجى وبين بقاء التوازن الطبيعى فهو يلح على ادراج الاخبار الجارية تحت عنوان التلوث .

وهكذا اتقن عصرنا الأمرين مما : تجربة البلاء الجماعى ، والتنديد به . وعلى حين أن تحليل هذا البلاء لم يتقدم بخطى موازية له ، وأنه يعاني ألوانا من الضعف مزعجة فى الحالة الثالثة بصفة خاصة ، فانه قد أوضح على الأقل الآن أن الالتواء الأول - الالتواء بين نمو الصناعة والعدالة التوزيعية بين المواطنين - قد أضيف اليه التواءان آخران ، أحدهما مترتب على المشاركة غير التساوية بين الامم فى مكاسب التنمية ومسئولياتها ، والآخر يبدو أنه يقلب الابداع الاقتصادى على نفسه بتدمير البيئة الطبيعية ، ومن شأنه أن يجعلنا نقنط من المستقبل ، لو لم يكن من طبع الانسان أن يصارع ما يقال انه قدر محتوم ، وذلك بتحليله تحليللا أعمق ، وبتطبيق قيم جديدة .

وهكذا صار لدينا ثلاث مجموعات من التناقضات ، ترجع كلها الى ما طرأ على المجموعات الطبيعية أو الاجتماعية من عجز في التوازن نتيجة لنمو عامل واحد نموًا من طرف واحد . هذا العامل ، في الحالات الثلاث كلها ، هو التكنولوجيا . والواقع أن العالم المحكوم بالتكنولوجيا قد صاغ لنفسه ، في صورة التكنولوجيا ، فكرة عن التقدم من وجهة نظره هو . ولكن هذه الفكرة تعاني من سوء السمعة ، نتيجة للشك الذي له ما يبرره ، أو الملل أو سوء الظن . فهل « التوسع غير المحدود لنور العلوم والآداب » بسبيل أن يبرر الشبهة التي أثارها في نفس روسو ذلك العبقرى البعيد النظر ؟ الواقع أننا في فرنسا قد شهدنا في السنوات الأخيرة جدل هيجيل الصاعد تواجده ، في خشونة ، ضروب أخرى من الجدل ، بل يهجره الناس عائدین الى قراءة كتاب « زارادوشتا » ولا يعني هذا أن المأساة الفيتشوية قد خلفت تقدم هيجيل ، أو ماصيرته اليه الماركسية . انه الآن ينحرف في التيار الذي يصيبه بالدوار ، منساقا الى الخلو من المعنى ، وهو ما قد يكون من شأنه أن يهدد الافراط في الرخاء . وصيحات الاحتجاج ضد التقدم المادى تتصاعد اليوم في جهات عديدة من البلد الذي اعتاد أن يدعو اليه في سذاجة دعوة قوية . فهانحن أولاء نرى بروميثيوس المتحرر المحتكر قد تخلى عن إيمانه بما يملك من حماسة متأججة . ان عددا من علماء هذا البلد وكثيرا من شبابه - وبعضا من شبابتنا - يدعون الى التخلي عن التكنولوجيا العظمى ، أو هم يهربون من العالم الصناعى ، دون أن يعودوا لسؤال أنفسهم : لماذا صار الى ما انتهى اليه ، ودون أن يسألوا أنفسهم ، بدلا من أن يحكموا عليه في جملته ، أمن الخير أن يغفروه بأساليب تعيد اليه معنى ، أو تعطيه إياه .

وكثير من هذه التنديدات قد بولغ في تحريكها حتى أصبحت موضع ريبة . وانها لسفسطات يتعين محاربة قوتها - بوصفها مصدرا للاختلاط وتصعيد الذرائع - أن تمزج هذه المجموعات ، فى محاولة للتهرب من فضيحة عدم المساواة فى الماملة بين أمم العالم والمجتمعات والثقافات ، بمجرد حل مشكلات الطبقات فى المجتمع الصناعى مثلا ، أو ما هو شر من ذلك ، بمحاولة التهرب من كلتاهاتين المشكلتين فوراً ، بحجة أن المعول عليه اليوم هو تجنب تدمير الطبيعة وتكاثر الحياة ، تكاثرا لا يعوقه عائق .

بيد أنه مما يبلغ مرتبة البديهيات أن البلايا متكاثرة متعاقبة . فأتلاف المدن والضواحي وتسميم الماء والهواء إنما تحل ، الى أقصى غايتها ، الامكانيات الموجودة من قبل فى أول مصنع ، مع تمبنتها للجهد الانسان وتعطشها الى المواد الخام وغزوها الممكن للأسواق الاستعمارية . ولكن لا يقل عن ذلك صدقا أن التحليل الاجتماعى قد يشير الى تصحيحات بمجرد اكتشافه ، فى ظل هذه الصور المتكاثرة ، للميب الكامن نفسه . وهذا يعنى ، فى رأى كاتب هذه السطور ، أننا قد فقدنا الاتصال بقواعدنا ، وأننا نقاسى من نقص ، تتزايد خطورته باستمرار ، فى العلاقة بين الأنحاء المختلفة لفتح الانسان الجاعى .

بنه نموذج :

وفى التحامى ، كجميع معاصرى ، بهذه التناقضات ، من بين متناقضات أخرى أدت اليوم لا الى مجرد « أزمة تقدم » (اذا استعملنا اصطلاح المتفائلين فى العقد الرابع من هذا القرن) ولكن الى التشكيك فيها بالتشديد بها تنديدا غامضا أو خفيا - عنت لي فكرة ردها الى أبسط حدودها ، وذلك لفهم تعقدها فهما أفضل . ولهذا الغرض يمكن وضع نموذج هندسى لحياة أى جماعة يكون فيها نوع من التأليف ميسسورا ومباشرا - ومادامت هذه العملية ، التى ترمى الى التعميم ، مؤسسة على تجربة تتناول موضوعا واحدا ، وما دام الرجل الذى يحاولها رجل اجتماع متخصصا فى الاسلام ، فقد يفتقر له أنه اختار قرية من شمال جبال الأطلس يعرفها حق المعرفة ، وهى قرية Ayt Mh, and ، أو « أولاد محمد » .

هناك ، تحت ضفائر من أوراق أشجار الجوز المكسوة بالثلج تطلل عليهما سلسلة من الصخور الشامخة ، وعلى أرض قرية متصلة مكدسة وسط مروجها . ربما كان لايزال فى الامكان ، بضم ملاحظات اجتماعية ، وحوار وجودى ومعلومات تاريخية . بعضها الى بعض ، أن نفهم تفاعل العناصر المختلفة التى تكون المجموع .

ومع أن هذا المجموع محدود ، فهو منظور من قاعدة . أى قاعدة ؟ هى أظهر مستويات علاقاته مع الطبيعة ، طبيعة قد تشابكت معها الثقافة والتاريخ من قبل ، من خلال كونها تنهض بحياة مجموعة من الناس . والخطأ الذى يقع فيه الأنثوجرافى الاستعمارى أو أى باحث اجتماعى يدرس الشعوب البدائية كان ، أو مازال ، يعتبر الطبيعة متحققة فى الخارج ، فى حين أنها كامنة فى النظم والمواقف فحسب . ومع ذلك فيبدو أن هذا كان منطلقا لتكشف الحقائق .

كثير من الملمين بأحوال البلاد العربية قد شاهدوا شجر الدوم . والدوم نوع من النخيل يسمى علماء النبات *chamaerops humilis* ، ويسمى « النخيل » فى المغرب . وأغصانها متبثقة من مركز ، بدلا من أن تكون أوراقها التى على هيئة الرماح مصفوفة على جانبي محور كما هو المعتاد فى أشجار النخيل . ويمكن أن نعتبر هذا النبات زمرا لانتفاخ المجتمعات الانسانية من قاعدة . غير أن هذا المجاز لا يمنعنا من أن نعاود السؤال : « أى قاعدة ؟ » . ان أقرب مستوى للعلاقات بين الثقافة والطبيعة هو عدم تميز بعيد القور يسبق بالضرورة كل تفاضل ، أو على نحو أقل وضوحا « بماذا تبدأ ؟ » . فلندع الاصطلاح بضموضه الأساسى . انه يثير بالنسبة للأنثروبولوجى كما يثير بالنسبة للفيلسوف وعالم النفس مشكلة لن أحاول حلها .

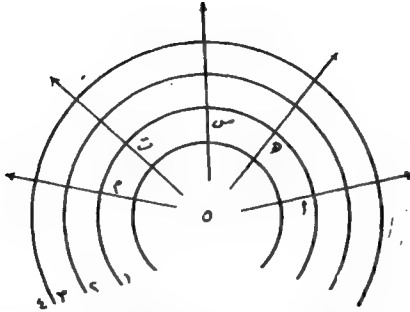
ومع ذلك فنستطيع أن نرى من هذا البناء ما يكفى لأن نلاحظ أنه مشبع ويمكن أن يكون بلا حدود . وكلما تقدم اشعاع الحياة الجماعية أو انفتاحها - نظرا لأن المجموع يتقدم فى التاريخ ويصير أكثر تعقدا - فإن التخالف فى طرائق نشاطه

يصير أكثر وضوحا . ويمكن اثبات هذا بالاستقصاء الذي قمنا به . ولما كان في وسعنا إعادة بنائها في المرحلة التي سبقت ما مر بها من أحداث فإن الجماعة الصغيرة كانت من قبل متعددة الأبعاد ، سواء كانت « أساليب » أو « قطاعات » أو وبالأحرى « أبعادا » ، فلا أهمية للفظ في ذاته ، وإنما التصدد هو الذي يهم . وقد سرى ذلك في التكنولوجيا والتنظيمات وفي المقدسات وعلم الجمال وفي مجالات الترفيه ، كما سرى في أشياء أخرى كثيرة . هذا الخليط غير المتجانس ضم ما ينشأ عن المستوى المحلي (الطقوس الزراعية ، خصوصيات الكلام) ، وما يأتي من كيانات أكبر ، (ثقافة « بربرية » أو « مغربية ») ، بل كيانات عالمية (الاسلام) ، ولكنه كان خليطا مرتبا وفيه نظم عدم التجانس ، وفيه ترددت أصداء الاختلاف من أسلوب الى آخر ، وفيه غلبت سمة على أخرى . وفي الحالة التي نحن بصدها تغلب سمة حياة جسامية ملتحة التحاما وثيقا ، ومع ذلك تظل على بعد منها من خلال الحرب والمغامرة والاعتراب وشعر الأغاني .

لقد قلت إعادة بناء ، بل إعادة بناء كان قد تأخر به الزمن وقت استنتاجه . ذلك أنه بملاحظة ، هذه الجماعة يمكن أن نميز في استمرارها مراحل تؤثر في كل من المجموع وفي كل بعد من أبعاده على استقلال . والرسم المشع قد رتبته على نحو يتعد فيه المركز ، إذا صح هذا التعبير . وفي أسفل مستوياته ، وهو افتراضي الى حد كبير ، وضعت في أعلاه : (١) مرحلة استعمارية ، تجرى فيها بعض التنبؤات ، ثم ركزت على اتخاذ موقف أو على الانسحاب . والقوم (نتيجة لانشاء « المكاتب العربية ») (٢) وازدياد التجارة والنقل وبداية هجرة العمال (قد تأثروا بالاتصالات بالعالم الخارجي ، بل بالبلاد الأجنبية ، تلك الاتصالات التي أصبحت أكثر ضرورة من ذي قبل . وهم يحاولون تحقيق أمرين معا : الافادة من هذه العوامل الجديدة وحماية أنفسهم منها (٣) ومرحلة قومية ، تزداد فيها سرعة الحركة ، وتعطى الأولوية هذه المرة لعوامل التربية والتجديد ، نسجت على غرار أسلوب مركزي ، وتثير بعض ردود الفعل والتحفظات . (٤) ولكن الدعايات الواسعة (الايديولوجية والاقتصادية والعاطفية) توسع المجال ، وتمرقل النظام ، وتوقعه في الخطر ، وتزعزعه ، وتعيد تشكيله ، وتثري مجال السلوك ، وتفتح آفاقا جديدة .

فاذا أخذنا في الاعتبار أن هذه المراحل التاريخية تطابق مستويات للشخص ، وأنها تنعكس في صورة ظلال وتنوعات تناسب الظروف العارضة ، وفي نماذج من السلوك ، أكثر من انعكاسها في طبقات متميزة في وضوح ، تكونت لدينا فكرة عن مركب يعسر أن نضع بدنا عليه ، ويتيح لنا مع ذلك ، من حين الى آخر ، ضروبا من الاطراد المتعاقبة أو الحادثة في آن واحد . وضروب الاطراد هذه هي التي سيحاول النموذج أن يبينها على نحو مبالغ فيه .

(*) الاسم الذي أطلق في بداية فتح الجزائر ولكنه اشتهر حثيثا في دبوب شمال غرب افريقيا ، مبتدا الى أجهزة الادارة الاستعمارية المشرفة على القبائل .



الإبعاد : ٣ = مورفولوجي ، ت = تكنولوجي ، س = مقدس ، ه = جمالي ،
 ١ = ترفيهي ، ... إلخ صفر = «المستوى الأدنى» ؛ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ إلخ
 = المراحل المتعاقبة .

الإبعاد : م = مورفولوجي ، ت = تكنولوجي ، س = مقدس ، ه = جمالي .
 ١ = ترفيهي ، ١٠٠ = الف صفر = «المستوى الأدنى» ؛ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ إلخ
 = المراحل المتعاقبة .

التطبيقات الأولى :

هذا البناء ، مهما يكن فيه من تبسيط ، يظهر لنا سمة من سمات كل ممارسة للحياة في المجتمع . وأن يعيش الإنسان في مجتمع معناه أن يتفتح في عدة أبعاد ، وتقوم بين هذه الأبعاد علاقة تطابق وتبادل وتحول مشترك على ما اعتقد . والروابط الرأسية التي تربط القاعدة بالسطح التجريبي الملحوظ والمشهود في «الحياة اليومية الجارية» (إذا استعملنا تفسير هنري ليفيبر Henri Lefebvre تنضاف إليها علاقات أفقية بين جميع الأبعاد ، حتى بين كل مرحلة لكل منها وبين جميع المراحل الأخرى .

وربما ساعد الشكل على الإجابة عن بعض المشكلات النظرية . أولاً : التي ولدت كثيراً من الجدل - ألا وهي مشكلة الخصوصية . وهي فكرة لعينة ولا مفر منها ! وأغلب الناس يعتبرون أن خصوصية مجتمع ما قوامها الحفاظ على الحالة التي انتقل بها هذا المجتمع من الماضي إلى عاشر عليه - وهكذا ، فإنه يرجع خطوة فخطوة إلى ما يسمى الأصول أو المبادئ . وهذا التفسير إما ساذج أو خداع ! وكاتب هذا المقال يرى الخصوصية ، في العلاقة الخاصة بمجتمع أو آخر ، بين قاعدته وسطحه التجريبي وبين تفاعل أبعاده . وتختلف المجتمعات في تأكيدها لهذه العلاقة .

وأغلبها تبرز علاقة على حساب الصلات الاخرى . أو ليست هذه هي الحال في مجتمعاتنا الصناعية ؟ ومن الواضح أنها تؤكد اهتمامها بالتكنولوجيا ومشتقاتها ، في حين تستطيع أن تتخيل أن الهند البراهمية جعلت الغلبة للمقدس ، وغلبت اليونان القديمة بعدا جماليا أو بعد لعب أو بعدا ذاتا طابع تأمل فيما يتعلق بالذات .

ولكن إذا كانت الخصوصية علاقة فإن هذه العلاقة تكون حتما قابلة للانتقال . فإن العلاقة تعتمد على النسق الذي يشكل اطرافها أكثر من اعتمادها على المصامين التي تملأها ، ان صح هذا القول . والتطور بالنسبة لمجتمع ما - التطور مع بقائه هو نفسه - ليس هو تحطيم هذه العلاقة ذات الحدود الثلاثة ، بل هو نقلها الى مستوى آخر مع ملئها بالوقائع التي تصدر من مجال آخر .

ولا بد أن يقال أن هذه النقلة - وهي بسيطة من حيث النظر المجرد ، لأنها إنما تنطبق على التمييز المنطقي بين الصورة ومحتوياتها - لا تتم دون أحداث بعض الضرر . وما كان المنطق واضحا في الحياة وضوحه على الورق في رسم هندسي . وهذا أصدق ما يكون ، لأن الصور والمحتويات - وهي حدود نسبية بعضها الى بعض - إنما تصبح من خلال تبادلها ، ويمكن ، في الواقع ، أن تعكس . فالشعور بالهوية لا يدور على نسق بقدر ما يدور على علامات رمزية أو واقعية أو عاطفية ، تغيرها النقلة لا محالة . وأخيرا فإن النقلة لا يمكن أن تحدث دون أن تؤثر في تفاعل الابعاد . وفي أحسن الفروض ، لا يعدو التحريف أن يكون مؤقتا ، وسيتولد عنه ضروب جديدة من التوازن أو الانضباط . وهكذا فإن جميع حركات العالم الحديث تأتي من الاسراع في أحد الابعاد المفضلة ، ألا وهو البعد التكنولوجي . ومن الناحية النظرية ، يكون في مقدورها ، ويجب عليها ، أن تجد انضباطها في اسراع القطاعات الاخرى اسرعا مماثلا . والواقع أن قليلا من الامم أو المجتمعات أو الثقافات تنجح في هذا ، وهي حين تنجح تدفع الثمن .

أمثلة ثلاثة من تبادل كفاءات التحول .

فلنعد الى نقطة لمسناها لمسا خفيفا . ان الكفاءات المختلفة لهوية جماعية تتبادل بعضها مع بعض ، كما لاحظنا من قبل . وهكذا يمكن أن يتم التبادل بين التكنولوجي والمورفولوجي والمقدس والجمالي الخ . ومن المسلم به أن من الصعب أن نفهم أن جماعة ما يمكن أن تكون هذه أو تلك ، على التعاقب أو في وقت واحد . ولكن هل يمكن أن يكون أكثر معقولة أن نقول ان هذه تنتج تلك ؟ وأن نقول مثلا ان الاقتصاد ، وهو ما يسمى بنية تحتانية ، يولد الاعتقاد أو الفن أو التحليل ، وهي ما تسمى ببنيات فوقانية أو ظاهرات تأملية ؟ ان رد المعلومات الى عللها له بالطبع مكان مشروع في أي تحليل . ولكن تغيرات الهوية واختلافاتها شيء واقعي . فلماذا يكون أقل علمية أن نأخذ الوافعة مأخذ الجد من أول الأمر ؟

وانما بدأت ثروتها من الهايدروكربونات تتدفق من الصحارى في خلال العقد السادس من هذا القرن . وهذه الثروة الداخلية خلفت وراءها - على الأقل من جهة

ما يتعلق بالآمال - جميع الانواع الاخرى من الثروة التى كانت قد نمت فى الازمنة الاستعمارية - ولنتخيل مزروعة من الكروم وبثرا من آبار البترول - البيولوجيا من جهة ، والجيولوجيا من الجهة الاخرى ، السطح والعمق : هناك ثغرة عمودية بين الاثنين - فهل كان من قبيل المصادفة أنه فى حقبة واحدة وفى بلاد بينهما صادرات المطالب السياسية اذ ذاك شيئا أساسيا ؟ لقد تغيرت فى المرحلة وفى الدرجة وفى الكيف - حينئذ تقرر التصميم فيما يبدو على الكفاح من أجل التحرر - فمن المناقضة السياسية المشربة بالمثل البرلمانية والمطالب السياسية انتقل الى طراز آخر من العمل - التورى اذا صح هذا القول - وفى مجال آخر مختلف عن هذا المجال تمام الاختلاف ، هو مجال التعبير ، وجدنا فى الفترة نفسها من الزمان اسرعا فى خطوات السير - وكاتب ياسين لا يقارن بجميع من سبقوه فى الادب الناطق بالفرنسية فى الجزائر ، كما لا تقارن ثروة الهيدروكربونات بثروة الاعتبار ، وكما لا يقارن ظهور نشاط العصابات بالجدول داخل البورجوازية المحلية أو باعداد جداول الانتخابات -

فهل يعنى هذا أن هناك علاقة سببية بين هذه المجالات الثلاثة للحقيقة الواقعة: التعبير الادبي ، والمطالب السياسية ، والتنمية الصناعية ؟ قد يكون من قبيل السفسطة البحث عن علاقة كهذه ، بل والثور عليها - ولكن ، على عكس ذلك ، أو لايبدو الارتباط بين هذه المجالات الثلاثة فى الجزائر أن يكون مجازيا ؟ أم أنه يكشف عن شيء واقعي : نهاية الفشاوة التى تعمى عن رؤية الممكن ، والارتفاع الى مستوى التجربة الواعية للحقائق الواقعة والتى كانت دفيئة حتى الآن ؟ هناك صفة سياسية وصفة فنية أو أدبية وصفة صناعية : من ذا الذى يمكن أن يخطئ - نرى أن يرى أن الشعب ، وقد وجد نفسه ثانيا ، كان يستثمر نفسه فى كل واحدة من هذه الثلاث؟ هذا الالتقاء ، الذى كثر الارعاص به ، كان على وجهه التحديد هو الذى تحطم عليه النظام "استعماري : عراق خلفى فى السياسة ، "خطة قسطنطين" فى الاقتصاد ، والقماس الغريب ونزعة اقليمية فى الادب - هذه العلامة ، من بين علامات أخرى ، بشرت بتعكك نظام -

ولكن دعنا ننظر الى ثورة أخرى ربما كانت أسهل فهمها ، لأنها تنمى برمتها الى الماضي : الحركة المهدية فى أعالي وادى النيل ، التى بدأت فى العقد الثامن من القرن التاسع عشر ، ودامت حتى سحقها كيتشنر عام ١٨٩٨ - ونحن نعرف اليوم معرفة جيدة العلاقات بين الألف سنة (التي سيحكم فيها المسيح على الارض ، كما يعتقد البعض) وبين بعض صور أو مراحل المقاومة السياسية - ان هوية جماعة مجروحة - كما كانت ، فى ذلك الوقت ، حالة شعوب أعالي النيل التى تتكلم العربية - معبأة بالموضوعات الالقية ، وتجد فردا ذا أهمية يتجسد فيه الماراة والانتقام - حقيقة أنه يمكن أن يقدم "تفسير" آخر - ان الجاقاليين من سكان أعالي النيل - وبصفة خاصة منذ الثلث الثانى من القرن - قد قاسوا وأفادوا من اتصالاتهم بمصر - وآثار هذا التثقيف - التجريد من التثقيف عملت عملها ، الذى جعل من هؤلاء الناس المقيمين على ضفاف النيل طبقة مغامرة ، وبصفة خاصة معدة تمام الاعداد للتغلغل الاقتصادي فى أفريقيا -

وكانت ثروات افريقيا من المطاط والتبر والعاج وأخيرا ، وفوق هذا كله ، الرقيق ، وهذا أمر لا بد من التسليم به . ومن ثم فإن الاتهام الذى كان كثيرا ما يوجه الى المهندبة من خصومها ، وهو أن حركتها كانت مجرد نمرد من كبار التجار العرب والمستعربين ضد التطفل الاوروبى ودعوته المناققة لالغاء الرق . وقصة التاجر الكبير ، الزبير ، الذى اكتشف وفتح بحر الغزال ودارفور ، توضح هذه الدينامية المتنافسة .

ولكن هل يتعين أن نعارض التفسير الاقتصادى الاجتماعى بالتفسير الايدولوجى ، أو أن نعتبر أنهما صحيحان على التقابض فقط ، وأنهما صحيحان معا ؟ وفى النهاية اليس من الأصح اقتصاديا التسليم بأن المجتمع السودانى الشمالى قد أخذ هذين المظهرين كليهما واحدا بعد الآخر ، وفى آن واحد ؟ وأخيرا فإدام كل هذا قد توافقت حصوله فى شخصية جذابة فقد أضفى ، إبان فترة من تاريخ النيل ، قوة استطاعت ، حين حولت نفسها بدورها ، الى قدرة على التنظيم السياسى والفاعلية العسكرية ، أن ترغم جميع امبراليات ذلك الوقت ، دون استثناء على الانحسار - فى الشمال والجنوب والغرب - زهاء خمسة عشر عاما .

ولكن لنعد الى أوروبا ، بل الى البلد المختار لما يسمى الاشتراكية العلمية . فى وقت مشروع السنوات الخمس الاول ، البياتيليكنا ، الذى بدأ اذ ذاك حلما ثوريا ، أخذت مجموعة كاملة من الأدب الرومانتيكى والليريكى تنفى حماسة الجماهير التى آزرته . أفينينى أن لا نرى فى هذا شيئا أكثر من دعاية منسقة ؟ إذا فعلنا هذا هونا من شأن هذا التوافق الزمنى . التجديد الاقتصادى وديناميات شعب عظيم والاثبات السياسى للذات - الذى بلغ تلك الدرجة الرفيعة من الرمزية - هل كل هذه الاشياء غير مرتبطة بعضها ببعض ، أم هى «مسببة» بعضها ببعض ، أم بدلت نفسها بعضها ببعض ، فى هذه القوة المشتركة التى تتسم بها اللحظات التاريخية العظيمة ؟

والافتراض الثالث هو أن نأخذ مأخذ الجد هوية جماعية والتوافق الزمنى لأغلب مظاهرها المختلفة ، وبعبارة أخرى ، على وجه التحديد ، ما يكون محسوسا من الداخل وملاحظا من الخارج .

تبادل كفيات التحول والرموز الجماعية

ولكن عقولنا ، المحكومة بالفاعلية الميكانيكية ، قد تعودت أن تحاول العثور على رابطة سببية فى كل علاقة متبادلة . غير أن هذا البحث تعارضه صعوبات ذات طبيعة فلسفية سبق أن لاحظها اميل مايرسون - وسأدعها جانبا - وتعارضها شهادة من حاضرننا ، سألويلها أهمية أكبر . لأنه سوف يكون من الصعب جدا أن نفسر فى صيغ حتمية الانهيار الحديث للامبراطوريات الاستعمارية فى مواجهة الموجة العنانية للقوميات الافريقية والآسيوية التى عبأتها الرموز الجماعية ، ألا وهى : البلد الأم والثورة والحرية . فهل لنا أن نقول أن هذه الرموز قد «عكست» تفسيرات اجتماعية اقتصادية عميقة ؟ إذا فعلنا ذلك فمعناه أن ندفع ثمنا غاليا لولائنا للوضعية من جراء

رمز الانعكاس •

وعندى أن خاصية مجتمع ما تكمن فى العلاقة بين قاعدته وتجربته وبين تفاعل أبعاده المختلفة فيما بينها • هذه الصلة تأتي بصورة أوضح من علم المعاني الجماعى ومن علم العلامات أكثر مما تأتي من ارتباط سببى • وذلك أولا لأن كل شئ فى الجماعة لا بد من التعبير عنه فى اللغة ، اللغة الصوتية واللغات التى ليست صوتية • أمن الممكن أن نتصور صورة حياة جماعة لا يكون لأنماطها وسلوكها وأنظمتها ، من أجل العمل الجماعى ، ما لكل لغة رمزية من قوة التعبير والاتصال والانفصال ؟ ولكننى لا أقصد باللغة الرمزية المرادف المجرد والممكن التناول الذى يراه فيها الرياضيون ومن تبعهم فيه من الفيزيائيين والبيولوجيين ومن اليهم • كما أننى لا أقصد بها المعنى المستعمل فى ممارستنا اليومية : الكلام الاجتماعى المطابق للتعبير عما يمثله أو يختلعه • وفى الرمز الجماعى قدر أكبر مما فى التظاهر أو التنبيه : فيه نعيبة وصورة •

وفى هذه الحالة تأتي الصورة من بعيد • واعتقد أنها فى أغلب الأحيان ترتفع من القاعدة ، بمباراة أخرى من الأعماق المعروضة فى التجربة ، لتغذى التجربة وتنفذ عليها • أتعبته ؟ كيف ؟ من خلال تسوية مورفولوجية غير مضبوطة • هذا الرمز الجماعى الذى يعارض نفسه بأى معادل استدلالى يتضمن مطابقة المعنى للفظ هو انشئ الذى يعتقد به فى عدم التناسب بين اللفظ والمعنى ، بمعنى أن التأثير الذى يحدثه لا يقاس بأداته • وهنا يكون عدم التناسق هو ما يعتد به • والرمز يركز القوى فى المجال الاجتماعى ليبسطها من جديد • فى التحليل الاخير يكون عكس الرمز الرياضى ردا أو تحويلا مجردا • انه انكماش فى صورة • وهو مدين بقوته الى ما يدعه بقدر ما هو مدين به الى ما يأخذه • هو تفاعل بين الامتلاء والفراغ ، وهو دينامية تستجمع قوتها قبل أن تنفجر ، والرمز - رمز الامة مثلا أو الثورة - يسمح لقوم أن يسلكوا طرقا جانبية ، وأن يعملوا أحيانا بدون وسائل • وعلى أى حال يسمح لهم بأن يجدوا بدائل للنزاي التى يقدمها الحديث الاجتماعى والارتباطات البراجماتية • وفى أبان الحرب الجزائرية ظن فرانتس فانون أنه استطاع أن يناقض انجلز فى هذه النقطة •

وربما اتضح لنا الآن أن حياة مجتمع ما ، حين نعمل بواسطة رموز جماعية توضح قاعدة وتفاعلا بين الأبعاد ومفاصل رأسية وسطح تجربه ، يمكن أن نجعل من نفسها - على التعاقب ، أو فى وقت واحد - تكنولوجيا وتنظيما وطقوسية الخ • ، بدلا من أن يكون لها بعد أو آخر من أبعادها «مسبب» عن واحد من سائرهما • ينتج أن أى التواء فى تنمية مختلف أساليب الانفتاح الجماعى يزعزع تطابقتها ويضعف تبادلتها ويسبب فقدان قيمة وضياح طاقة •

نقد النموذج الأول

سنرى أن امكانيات تطبيق النموذج ، بل حتى إحياءاته النظرية ، ليست مقصورة على مجرد الرسم • ومع ذلك فهو محل اعتراضات جدية • فهو أولا رسم

تقريباً . وما يكسبه في البساطة يفقده في الظلال . وقد كان هذا أمراً لا مفر منه .
ولكن إذا كان الأمر كذلك أفلا تتأخم بعض تبسيطاته حدود السخف ؟

وهذا النموذج حين ينتشر أفقياً في أبعاد مختلفة - التكنولوجيا والمورفولوجي والطبقي والتفهي والجمالي الخ - فإن قائمته تقتصر على مجرد إعادة إنتاج التقسيم المعمول به في كتب علم الاجتماع المدرسية . ولكن هذه العناوين ليس لها غير قيمة عملية محدودة بالنسبة لهؤلاء الذين يعتبرون ، مثل كاتب هذا المقال ، أن تماسك الأبعاد والأساليب أو القطاعات مرجعه إلى أوضاعها في تفاعل متبادل من التأثيرات .

وفضلاً عن ذلك فإن مثل هذه الإحصاءات قابلة للانحراف في القطعية التي تحاول أن ترد « الطبيعة الإنسانية » إلى صف من الفئات . ومن الأفضل أن نعتبر أن تعدد الأبعاد لدى الإنسان الاجتماعي متنوع وغير محدود . وإذا كان لنا أن نعرفه تعين علينا أن نخوض في ضرب من الاستدلال التصنيفي الدقيق . وحتى لو فعلنا ذلك فإن هذا الاستدلال يزودنا بقوائم مختلفة تبعاً للأقسام والمراحل التي نحن بصدددها . واعتقد أن هذه المهمة لم يقم بها أحد . لا أهمية لهذا الأمر . ولا بد لنا أن نكرر أن ما يعتد به إنما هو الافتتاح من قاعدة تكون حاضرة دائماً .

قوسان في صورة حوار

« حاضرة دائماً ؟ لقد أصبحت مشغولاً كل الانشغال بحكاية « أولاد محمد » هذه . أنت تحصر نفسك في النظرة التجريبية بحجة الملاحظة العينية وتوخي الوقائع الخ . ولكن لا يوجد علم يعالج ما هو مخبوء » .

« ربما . ولكن أليس تغلط بين « العلمية » ، كما تصوغها ، وبين الرد ؟ هذه التجربة الجماعية ، التي تسلم بأن على السوسولوجي أن يضعها موضع الاعتبار ، هي فوق كل شيء لا رد ، بل سلب الرد ، لأنها تجمع وتعبئ ما وراءها وما تحتها » .
« واذن فأنت تنزلق في الفينومولوجيا الخالصة ؟ »

« كلا ، لأن ذلك التفاعل المتبادل بين الأبعاد ، الذي أعده مهماً جداً ، كما تعلم ، ليس ظاهرة ، بل هو بنيان . وسوف يظل مستحيلاً - وغير مفهوم ، أيضاً - بدون الرجوع إلى القاعدة » .

« دائماً هذا التحيز إلى النظرة الطبيعية ! »

« نعم ، أفضل من التحيز إلى النظرة الميتافيزيقية أو الرياضية أو الجزيئية أو أي تحيز آخر . ولكن ليس هذا من حقي . ألا أثنى أسلم لك » .

« تسلم بماذا ؟ »

« أن هذه الطبيعة ما كانت قط طبيعة بدائية . فالتكنولوجيا بصفة خاصة - دون أن نتحدث عما عداها - ما زالت تجعلها معقدة وماضية بهما إلى أبعد . اننا

لا تتعامل مع الطبيعة مطلقا ، قد يكون أو لا يكون منتما الى الطبيعة • ولكن لنعترف ، انه لن يعود « طبيعيا » أبدا •

نقد النموذج الاول (بقية)

وهكذا ننضى الى اعتراض جديد • أن نعلم تبادل الابعاد الذى يشمل عدة حدود معنا أننا نتجاهل صدارة العنصر التكنولوجى ، الذى أبده الغرب نفسه ، والذى حمل الآخرين على أن يؤيدوه • الانسان جعل التكنولوجيا على غرار هو • والتكنولوجيا ردت التحية • ونحن الآن أكثر من نصف منتجات وكائنات تكنولوجية ، ونستطيع أن ننقد أنفسنا من الخضوع الاعمى – وهو خضوع مضاد للتكنولوجيا ، على ما رأينا – بتنشيط تفاعل متبادل بين الابعاد داخل أنفسنا • ولكن هل هذه رغبة أو ملاحظة ؟ ان تقنية الصناعة قد نوعت دراسة البيئة فى المجتمعات البشرية ، ونمت وقتنت ، فى الوقت نفسه ، الفوائد التى تجنيها منها • ومن الواضح أنها لم تكن تعجز عن تعديل «قاعدتها» • وتقدمها غير المحدود فى الظاهر يعطى بقية الكيان الجماعى دفعة ترغم هذه البقية على الاسراع أيضا ، أو على أن تلقى بنفسها الى الأمام ، لتتجنب الانزلاق الى الاضمحلال • وما هو أكثر من ذلك هو أنها تخلق الحاجة الى لغة العلم أو تكملها • وعلى هذا النحو تستلزم التحليل لأوجه القصور فيها •

وما سأنزع فيه ليس هو قوتها ، ولا حتى ظهور آفاق تفتحها هي على التفاؤل ، بل ما أنزع فيه هو التطبيقات المتطرفة التى اتخذت منها • وبالإضافة الى ما تقدم لا بد لي أن أكرر أن الامر هنا ليس مناظرة تتعلق بالماهية ، وهو ما قد يزلق الى مجال الجدال الفلسفى • فما يعتد به هنا ملاحظة فروق الدرجة فى التنمية ، وهى أكثر اقناعا من جهة قصورها والكوارث التى تنشأ عنها ، أكثر من اقناعها من جهة ممارستها الفعلية • فالهمم هو العثور على مجموعة من الطبقات بين قاعدة وبين تجربة جماعية • غير أن ما رأيته أول الامر تعاقبا تاريخيا – متابعا مثلا بسيطا جدا – يمكن أن ينبثق تماما ، لا من الدوام ، وإنما من أنماط أخرى من التقدم ، والحسب أننا لا نجازف اذا قلنا انه : ينبثق من أنماط أخرى من الربط •

علم مناسبة نقل

مجموعات زمنية

ان النموذج الاول قد ميز بين طبقات أو مراحل : توافق تاريخي محكوم اجمالا بتعاقب عهود ما قبل الاستعمار والاستعمار وما بعد الاستعمار ، فى القرية نفسها • والآن مع أن هذا التعاقب يمكن تقطيعه اجمالا ، فى استمرار Ayt Mh, and ومع أنه يؤثر فى تقدم بعض الاساليب – التكنولوجى بصفة خاصة ، الذى عانى فى مئة وخمسين سنة مضت اسرعا نسبيا – فكيف يتسنى لنا أن نتلقى هذا التقدم نفسه فى مجالات أكثر دقة كالتنظيم أو الاعتقاد أو الفن ؟

مثال مستجد من الشعر الكورالي (التريمني) عند الشيلوه

ولننظر في الفن الكورالي والكوريوجرافى فى Ayt Mh, and عندما بدأت ملاحظته ، كان قد فقد أهميته الجماعية • وفى ظل الجماعة لم يعد شيئا أكثر من ممارسة جماعية ، ومجرد استرواح من الكبت الذى سببته الضغوط القديمة والجديدة ، وتعويضاً عن حياة محصورة ، وفرصة تسامح لقرض شعر هجائى على النظام القائم ، وهروباً يمن إلى الوطن ، ولجوءاً إلى حوار الجنسين بالقدر الذى يهيى فيه هذا الحوار العزاء عن ظروف غير سعيدة • وزيادة على ذلك فإن هذا الفن أخذ يقلب عليه طابع العيد الاجبارى • وكوكبة راقصيه الذين يحملون على أكتافهم ذخيرة البارود taskiwin - وبالمه من متخصصين فى الحرب ! - صارت لازمة لكل الزيارات الرسمية • وهكذا صار الراقصون محترفين ومتورطين • وقد كانت هنالك طبعاً أوقات كان الناس فيها يرقصون فيما بينهم ، أو أصبحت فرقة المزيّن ، على مرأى من أحد الموظفين أو من «زعيم وطنى» ، تسخر من هذا الزعيم أو من نفسها • ولكن أى فن ليس مزدوجاً ؟ لقد كان القوم يرون أنفسهم ويصفون إلى أنفسهم مرة أخرى فى الفرقة الوثابة التى كان ينضم إليها فى حماسة الجندى بزيه الرسمى فى أجازة وعامل المنجم سابقاً وكاتب البريد العائد من الشاطئ •

ومنذ عهد الاستقلال - مع زيادة فى الاتجاه إلى مركزية آتت بها الدولة والحزب وارتفاع فى نسبة الهجرة - فإن فن الشلوه يبدو أقل شبهاً بالتعبير عن استقلال حقيقى أو مفترض منه بالتعبير عن أصالة سطحية • وقد أدت سياسة تشجيع السياحة إلى زيادة الاهتمام بالفولكلور ، وإلى تناقص الاهتمام بالممارسة الجماعية ، وكان لهذا الاهتمام آثار ايجابية وسلبية معا • لقد عملت تسجيلات فونوغرافية ، وظهرت الفرق فى المدينة ، وأخذ صوت الراديو ينتشر معيها إلى سكان الجبل أسهامهم فى الترفيه عن سكان السهل • وهو أمر يحتمل أن يؤدى إلى ظاهرة المشاركة الوطنية ، بل أيضاً إلى تحفظات ، بل إلى مقاومة غير مباشرة •

فهل هناك - كما قد يتوقعه عالم جمال من أصحاب النظرة الطبيعية - هبوط مطابق فى الكيف والصدق ؟ فيما أعلم لا يوجد من يستطيع الإجابة على أسئلة كهذا السؤال ، أو كالأسئلة التالية : هل الصور الجديدة من الغناء أو الموسيقى بسبيلها إلى أن تموضنا عن هذا التغير التدريجى فى الدور ؟ هل يحاول بعض الناس أن ينقلوا روح الجماعة القديم إلى نزع التجديد فى شمال أفريقيا ؟ ومع ذلك فإن شيئاً واحداً يمكن أن نسجله : أن مثقفى المدينة لا ينقصهم الاحساس بهذا المصير • فهم إذ كانوا تواقين إلى استكشاف ثقافتهم الأساسية من جديد فى وسط نزعات العالمية فقد أخذوا صاجات عشيرة الجناوا(١) ودريكات(٢) لأعشى الدف ، وصوروا أخرى يودون ادخالها فى صورة أخرى من الفن الدرامى • وفى رسوم الرقص عند الشيلوه

(١) حرفياً « غنبيون » طوائف فى شمال إفريقيا من الراقصين المجولين من الطراز الهزل الأفريقى •

(٢) آلة موسيقية صاربة مكونة من جلد مشدود على أناء من الخزف •

نجدهم يقدرّون امكانيات الابداعات والحوادث ، فهل سيتاح لهذا الالهام الذي هو فردى ولكنه موجه الى الجماهير ، ودولى في أساليبه ولكنه معن في نوعيته ، أن يحيى مامات من قيم لا زمانية وتاريخية لهذا الفن ، فن رسم الرقص ، وأن يفتحها على دورة جديدة ؟

أم أن التدهور الحالي المسرع لهذه الاشكال هو بسبيل إنتاج مبادرات تعويضية؟ فمن قرية الشيلوه في الجهة المقابلة لجبال الأطلس قد أتى شاعر يتكلم الفرنسية ، لغته متفجرة . ومن قرية أخرى مصور أو مؤلف درامي . ولكن الاشتقاقات والبدائل تستطيع المضي الى أبعد من هذا ، بل انها تصل الى حد التجديد الاقتصادي والايديولوجي . انظر الى أصحاب الصناعات الجدد في الدار البيضاء . فتحت أي تقسيم جديد يندرج التغيير الكامن في ممارسة الجماعة التي بدأت تأخذ مكانها ، لا بين نماذج التعبير فحسب ، بل بين أنماط الوجود والنشاط ؟ ولكن ما دامت المجموعة لم تعد هي الجماعة بأكملها ، كما تعودت أن تعطى الانطباع – والوهم في بعض النواحي – بأنها كذلك ، أفلا تمد أفق تبادلاتها ومدى تجربتها على حساب مصدرها الأصيل ؟

هذه المسألة تجاوز قصد صاحب المقال ، وهو الكشف عما اذا كان التعاقب الزمني قد أثر في تنمية صورة من صور التعبير الجماعي . والجواب : يبدو أنه قد أثر في هذه التنمية ، ولكن بصورة اجمالية . فهل يرجع هذا الى تغييرين جذريين في الاطار السياسي على مدى خمسين عاما ؟ ولكن حتى في هذه الحالة لا نستطيع أن نتحدث عما يسمى بالتقدم ، أو حتى – رغم بعض المظاهر – عن التأخر . ان المقاييس الزمانية تقتصر الى الملامة . ان الدلائل التي ربما كشفت عن ايقاع مميز يتعين أن تكون قد استمدت من داخل الصورة الفنية ، ومن قوانينها ، ومن علاقاتها بحساسية المجموعة ، وقدراتها على التجديد والابدال . وكما تكون المشكلة كبيرة لو أننا ، بدلا من الغناء الكورالي ، درسنا تطور المراسم الدينية ، والاخلاق أو الاعتقاد !

ان التصحيح الذي يلزم اجراؤه في النموذج الاول ينتج من أهون التجارب . فان المجتمع لا يربنا نسبة واحدة من التقدم ، ومن باب أولى دينامية واحدة ، في جميع قطاعاته . صحيح أن الاستمرار يؤثر فيها جميعها . ولكن طبقا لأي منطق ؟ منطق يتجاوب ، وان كان على صورة متباعدة ، مع التعاقب الزمني ، بحيث نجد التنظيم الاجتماعي والابداع الفني بل والاعتقاد ، «تتقدم» بصورة موضوعية ، من قرن الى قرن ؟ والمثال السابق ربما أدى بالانسان الى الشك في ذلك .

غير أن هذا كان هو اعتقاد المتفائلين بالتقدم ، وقد خيل اليهم أن تقدم العلم والتنوير من شأنه أن يقود الإنسان ، بطريق ملتو ولكنه أكيد ، من البربرية الى المدنية ، وأخيرا الى السعادة . ان فلسفة كونت الوضعية والاشتراكية بمختلف صورها ، بما فيها الماركسية ، تشترك في النظرة الواحدة بحلوظ متفاوتة . وذاك مونود ، الذي ناقش هذه القضية حديثا تحت اسم «التحالف الجديد» ، قد لجأ الى نظام للمعرفة أخلاقي ، يصعب فصله عن التقدم ، عن طريق الاضافات المتعاقبة .

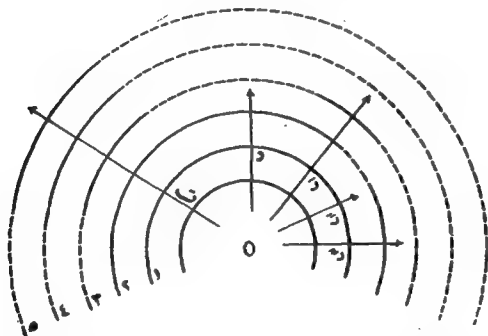
والفلسفة الوضعية الجديدة التي يدعو إليها ، وإن تكن متعارضة مع الماركسيين ومع تيلهارد دوشاردان ، مازالت تفسح مكانا لنوع من « التيليونوميا » التي هي آخر الأمر مرتبطة بتحكيم زمني على التواطؤ .

وفي جميع هذه الحالات تبدو القطعية والمبالغة والخطأ نابعة ، لا من فكرة الزمن الصاعد - التي يرتبط بها آخر الأمر الشعور بالديمقراطية - بقدر ما هي نابعة من أن سلسلة واحدة جعل لها أهمية زائدة ، والذي يعنيها ، هنا على الأقل ، هو أن هذه السلسلة لا تحتوي على ما هو مقدس ولا ما هو مسأل الخ . وواضح أن التكنولوجيا هي التي رفعت ، من حيث المبدأ أو الواقع ، بطريقة سافرة أولا ، إلى مرتبة القاعدة أو الهيكل أو المعيار . حقيقة أنه ابتداء من الكشف التي تمت في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر إلى وقتنا هذا ، عصر الثورة العلمية والتقنية ، لم تكف دينامية هذه السلسلة عن التأثير في جميع السلاسل الأخرى ، ولا عن أن تؤثر في وسائل تحليل التغيرات الخاصة أو المشتركة . ومع ذلك فإنه يكون من قبيل استخلاص نتيجة مبالغ فيها من مقدمة هذه السلسلة أن نسقط المقاطع الخاصة بها على سلاسل أخرى . لأنه لا يوجد بأي حال ، في مختلف قطاعات الصيرورة الجماعية ، تقدم مشترك ولا مقاطع متوافقة ولا زمنية متجانسة . ولا شيء يثبت التعاقب المنطقي ، بل تفوق العمارة أو تخطيط المدن عندنا ، على ما هو معروف من العمارة والتخطيط في المدن الوسيطة أو الشرقية . وإذا رجعنا إلى مثال القرية في منطقة الأطلس فليس من الواضح بتاتا أن استيلاء مبعوثي « القائد الكبير » عليها أو المستعمر أو حتى الوطنيين أكثر « تقدما » من أمل الحرية البرودونية التي حكمت هناك فيما قبل . ومن يدري أيستمد تاريخ القذ خطوطه الهادية من مرحلة ما قبل الاستعمار ، بأن يشعل من جديد بعض الامكانيات التي طال اخفاؤها ؟ ولعلنا نستطيع كذلك أن نسلم بأن حمل التنظيم الوقتي على أنماط أخرى إنما هو ، تحت ستار الحجية التاريخية ، حمل لعامل غالب ، يجد التحليل الاجتماعي غناء كبيرا في التخلص منه هذه الأيام .

فإذا كان نقد النموذج الاول يؤدي إلى فكرة تاكسيمونيا (علم قوانين التصنيف) . تتجدد طبقا للمدة وللحالات موضع البحث ، بقدر ما تعيد ترتيب الأبعاد المختلفة في حياة قوم ، في علاقة بعضهم ببعض ، ترتب عليه أنه إذا كان علينا أن نفسر مقاطعها ، وبالتالي تقدمها ، إذا سنحت الفرصة ، فلا بد لنا أيضا أن نتصور منطقا خاصا بكل من هذه الأبعاد على حدة .

مثل هذا البحث لم يكد يبدأ بعد . هذه الواقعة يمكن تفسيرها بما تشيئه من صعوبات نظرية هائلة . صحيح أنه في التاريخ المقارن للحضارة يمكننا أن نبوب عدة فترات قانزونية ودينية وفنية وفترات أخرى يمكن قياسها ، وربما أمكن أيضا أن نبوب القوانين الاحصائية لتعاقبها . وربما أظهر هذا التعاقب تقدما ، وإن يكن على مدى فترة طويلة من الزمن وبصورة اجمالية ، وربما قابلة للعدول عنها ، إذا جاز هذا القول .

وقد سار سان سيمون وكونت وماركس على هذا المتوال ليرسموا ، من بينات تهدف أن تكون موضوعية ، قانونا للنمو الانساني . غير أن محاولاتهم قد فشلت في أن تأخذ في الاعتبار تعدد خطوط النمو التي لا ينكر ، وهو الذي أكدته فوريه من جهة أخرى مع مبالغت فيها شيء من الدعاية . بل زيادة عن هذه المعلومات الالهية كان جميع علماء الاجتماع هؤلاء يطبقون مقاييس تقويمية . وربما لم يكن في وسعهم أن يفعلوا غير ذلك . وعصرنا الذي يتسائل عن القيمة يفضل السير في اتجاه آخر . ان بعض خطوط البحث تؤدي بنا الى أن نلمح منطقاً جوائياً لصور ونماذج المظاهر الاجتماعية والجمالية أو غيرها . وما زلنا بعيدين عن أن يكون في مقدورنا أن نبسط ونبين ما ينبغي أن يكون عليه النمو الخاص بكل نمط اجتماعي لكي يتجاوب مع «التقدم» . ولكن مطلب التقدم فكرة جديدة في كوكبنا . ومن ضروب الفشل العديدة والنناقضات تبرز لنا فكرة في صورة سلبية على الأقل : فكرة التجانس المشترك والنوعية الخاصة التي تميز القطاعات والانماط والابعاد ، في علاقة كل منها بالآخر .



ات = البعد التكنولوجي ، د ، د ، د ... الخ = أبعاد أخرى .
 جفر = " المستوى الأدنى " ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ... الخ = المراحل الحقيقية أو الافتراضية .

صحيح أن هذا النموذج لثاني مبسط الى حد المبالغة . ومع أن الإيقاع الذي يؤثر في كل نمط من أنماطه ، مأخوذاً على حدة ، نوعي فانه ينضم في الواقع الى سائر الأنماط .

١ - من بعد قد أكدناه بصفة خاصة في هذه المرحلة من النسق ، فانه إما أن يتمشى مع ما يسميه الاقتصاديون نتائج متحصلة من الاستنباط ، أو على العكس .

٢ - أن يعرض بشحنة رمزية فوق الطاقة عن تأخره بالنسبة الى سرعة نمط آخر .

٣ - أن يتطابق بصورة غير مباشرة مع تقسيم اجمالي للزمن الى فترات ، وهو نفسه متأثر بالنقل الخاص للنسق .

٤ - وهو بالطبع متأثر بتحول القاعدة .

٥ - وبأساليب التجربة الجماعية . وهو لهذا نوعي ولكنه غير مستقل .

موجز لجمال بحث خلافي

عن الاسلام

الى وقت قريب كان الناس يميزون المجتمعات العربية بالاسلام ، وكانت هذه المجتمعات تميز نفسها عن المجتمعات الاخرى بالاسلام ، أى بمجموعة من السمات الثقافية . وفي الليلة السابقة على معركة التل الكبير ، التي أسلمت مصر الى الانجليز عام ١٨٨٢ ، لجأ الكولونيل عرابي ، الذي اتصل منه السلطان الى تلاوة أوراد دينية . وبعد ذلك بثلاث سنوات وجدنا المهدي السوداني ، باسم العقيدة مرة أخرى ، يستولى على قلعة الخرطوم . ومن قبل بدأت شخصية غريبة ، جمال الدين الافغانى ، نشر الدعوة في الشرق الى اسلام مستنير يسهم في رفعة العالم المحيط به .

ومن بين هذه الاتجاهات الثلاثة - التصوف الشائع بين العامة ، وعقيدة بعض المسيحيين أن المسيح سيعود ليحكم ألف سنة على الارض ، والاتجاه الى استعمال العقل - كان من الواضح أن الاتجاه الاخير هو الذي سيفوز . وهو الآن يفرض نفسه على كل من نظام الدين من حيث هو كذلك ، وعلى سلوك فئات يتزايد عددها من هذه المجتمعات متأثرة بعصر الصناعة . فمن محمد عبده المصرى الى بن باديس الجزائرى الى علال الفاسى المراكشى نهض هذا الاتجاه ضد الطقوس والتقاليد ، وهما حليفا الاسنعمار المتخلفان ، اللذان يركن اليهما . وهكذا فان شهادة الاسلام التي اعتادت أن تكون راية المقاومة ، وحدا فاصلا حيثما تطلق الامر بالمستعمر ، التي هي اليوم شارة هربة ثقافية بالنسبة لباقي العالم ، أصبحت عرضة لاكتساب محتويات أقرب الى أن تكون تاريخية من أن تكون في صميمها دينية . صحيح أن ميذاً هذا الاتجاه العقلى ترفضه حركة عرفت فترات خشنة من النشاط السياسي : حركة الاخوان المسلمين . ولكن معارضة هذا التمييز معناها التصدى لاتجاه نحو العصرية لا يقهر ،

وجعل العقيدة وأداء الفرائض يزداد انتقالا من العالم الاجتماعى الكبير الى العالم الاجتماعى الصغير . أولا يكون ذلك السمة المميزة لضرب من التقدم هو من خصائص المجموعة ؟ وعلى كل حال فان الاتجاه يمكن ملاحظته فى معظم البلاد العربية . وهو يجد حدوده - مؤقتا - لا فى الأقلية أو المذهبية أو فى التقليدية التى ضربت على جميع الجبهات ، بل فى خصوصياته مع الغرب .

ذلك أن العدوان الغربى رأى فى الاسلام من حيث هو عقبة اجتماعية تحول دون 'لاستيلاء عليه' . وهذا التقويم كان له آثار نافعة ، ولكن غيرها كان ولا يزال رجعيا . ومن بين الاخيرة أذكر انشاء كليات عصرية فى مصر (كالطب والزراعة الخ) فى جامعة الازهر الدينية ، فى العقد الماضى من هذا التصرف (العقد السابع) ، وهو ماعرض فكرة التعليم العصرى للخطر ، مع أن هذه الفكرة قد قبلت منذ نصف قرن تقريبا . وفى الجزائر اعترضت المعسوقات تحرير المرأة . وفى ليبيا أشكال من البيوريتانية ، وفى أمكنة مختلفة ضروب من الجدل سهلة جدا استعملت لمعارضة العادات أو الافكار ، قدمت على أنها جاءت من غير المؤمنين . والحاصل أنه تحت شعار الاسلام عرفت بعض قطاعات من السلوك تقويما جديدا بقدر يتفق مع الحفاظ عليها . هذه الرمزية التعويضية كان لها مبرر فى الوقت الذى رأى فيه الاسلام نفسه مهددا فى صميم وجوده ، فلم يكن بد من أن يقف وظهره مستند الى جدار خاصيته المميزة ، ان صرح هذا التعبير . ولكن الآن ، وقد بعدت هذه الرمزية عن خدمة هذا الكيان ، فانها تصرفه عن التماس التجانس مع ايقاعات العالم ، أو حتى مع سرعة قطاعات أخرى من نشاطه : المبادرة الاقتصادية مثلا ، اتحادات العمال ، السياسة ، ومجالات مختلفة للتعبير الجمالى ، وموقف عام يتسم بعقل متفتح .

وحصر الأمر فى مذهب الإصلاح الدينى عند محمد عبده ورشيد رضا(١) ، وهو الذى كان يبدو جذريا منذ نصف قرن أو ثلاثة أرباع قرن فيما مضى ، معناه العودة الى مذهب المحافظين . وفى مقابلة ذلك فان ضعف الانتاج الفقهى سوف يبدو متباينا مع حجم الوسائل المستخدمة . ان تفاهة الهجمات التى يواجهها الاسلام من المواطنين المناهضين لرجال الدين ومن السريعى الاستثارة ، أو حتى من غير المعتقدين ، والاحتجاجات القوية التى تثيرها هذه الهجمات بين الجماهير ، لا تخفى القصور فى الخلق والابداع فى المجالات الروحية الحقيقية ، كتفسير القرآن مثلا ، أو حتى معرفة النصوص المقدسة ، ونقد التقاليد الذى كان جد مزدهر اثناء العصور المجيدة ، والجدال الميتافيزيقى ، ودراسة المشكلات الاساسية التى يتعين على أى عقيدة أن تصوغها لنفسها فى الازمنة الحديثة ، الخ . واقع الامر أن العالم الاسلامى الذى كان يشقف نفسه بثقافة مضادة ، اذا جاز هذا القول ، باضفاء قيمة على هذا أو ذاك من أنماط المجتمع التقليدى ، انما كان يشقف نفسه بما يمكن أن نسميه بالمنطق

(١) صحيفة رشيد رضا المسماة « المنار » احتلت مكانة فكرية هامة فى مصر بين الحربين العالميتين .

الغربي ، حيث كان كل ماعداه متعلقا به ، ومن هنا كانت جهوده فى الدفاع عن العقيدة أو التوفيق بين العقل والنقل ، بل فى النزعة العصرية .

وعلى أية حال فإن هذا كله إنما يصدق على الاسلام التنظيمى - اسلام العالمين الدينية والدعائية والرسامين - ولحسن الحظ ، من حيث الواقع الاجتماعى ، ان جذور الاسلام ضاربة فى اخلاص الجماهير اخلاصا رائعا . ومن أجل هذا فإنه يظل أوثق ضمان لأصالة جماعية هى ، طبقا له ، الشهادة الممتازة على أنه من وحى الله . وفى مرجونا أن تمكن له تلك الجذور من الافصح عن نفسه طبقا لأسلوبه الخاص . وأن يتجه الى عصرية تكون خاصيته الحقيقية . وتشير مختلف الدلائل ، فيما يبدو ، الى أنه قد بدأ يسير فى هذا الاتجاه . وقد يستطيع بذلك أن يصحح ضروب عدم التوازن ، وأن يراب الصدع فى المجتمعات التى تعنقه بتنمية اقتصادية قد بدأت - أو اضطلع بها على أحسن الفروض - من الخارج .

عن التخلف . الطراز الاول

تغلب البلاد الصناعية المتقدمة هى فى الواقع غير متقدمة بقدر عدم توافق أبعاد التجربة الاجتماعية ، الواحد منها مع الآخر . من المؤكد أن هذه البلاد قوية وشديدة البأس ، وهى مدينة بذلك الى الاندفاع المستمر لتكنولوجيتها . وأن الجوانب المبدعة من هذه التكنولوجيا ينبغى ألا يهون من شأنها . ولكنها بقيت منعزلة كمدخنة مصنع . فهى لم تقتزن ، على الأقل بالايقاع نفسه ، بسرعات متجانسة فى مجالات التنظيم والجنس والفن . أن المتناقضات الثلاثة - من بين متناقضات أخرى - التى أوحظت فى بداية هذه الدراسة ، قد غشت بالظلام ولا تزال تغشى التواريخ المعاصر للغرب الصناعي ، وثمة متناقضات أخرى تبرز للعيان ، ويندد بها الشباب تنديدا أليما .

ان التعقد المتزايد لمشكلات تثيرها مدنية صناعية (ونقول بهذه المناسبة انها ليست بعد جديرة بهذا الاسم) ، وكثافة المطالب التى تثيرها ، ودقة اللغات التى تبدها لخواجتها أو على الأقل لوصفها ، كل هذا قد يعتبر تقدما موضوعيا . وليس من قبيل المصادفة أن الماركسية قد استمدت ، لوقت طويل ، من ثمرات هذه السلبية معظم قواها فى الاغراء . ولكن الرخاء الحقيقى أو الزائف الذى ولدته التقنية يؤذن بأن يطفى حتى على هذا . فكم من قيم مؤسسة على الندرة ، قيم وافية للإنسان من أيام ما قبل التاريخ ، تختفى من تلقاء نفسها ، فى بعض أحوال من التشيع المادى ، دون أن تكون واثقين من أن ديناميتها قد حلت محلها قيم أخرى ، من الرغبة أو النزوة أو الاهتمام بنوافل الامور .

هناك ما هو أسوأ من ذلك ، هذه المجتمعات التى نمت التحليل الاجتماعى تنبته ، أو من باب أولى تعيشه فى الوساطة . وقد تعتبر نفسها راديكالية ، وهى لم تعد أساسية . انها تنسلخ من قواعدها اذا صح هذا التعبير . وهذه الاخيرة التى

توارت عن الانظار انما تعود الى الظهور فى صورة شكاوى فيها حنين ، يصوغها المثقفون أو الجاليون من غلاة الطبيعيين ، وهم لهذا غير مؤثرين ، أو مشكوك فى دعواهم . ان مجرد العودة الى الاساسيات التى تبشر بها الفئات الثورية فى مطالبتها تفقد جزءا كبيرا من قوتها لأنها تخضع لمنطق ميكانيكى يجعلها تحت سيطرة البورجوازية ، ويمكن أن يقال الكثير عن قيم الحتمية التجديدية ! وعن تصور طبقي لا يمكن وضعه الا على مستوى الجدل العنيف ، أى التصنيف . واعتناق هذا التصور معناه أن نلعب لعبة المجتمع الصناعى . اليس يحمل هذا ، الى حد لا يصدق ، واحدية التفسير والتصنيف ؟ ان النظام القائم يمكن أن يناقضه نظام متطلب ، ولكن من يدري ، يكون كلاهما متفقا على أولوية التقسيم ؟ أولوية بلغت من القوة حدا جعلها تكتسب قوة اضافية من الامكانيات ، امكانيات كونها قد خولفت ، التى ترعاها هى نفسها !

الطراز الثانى

ولنول وجهنا عن هذا الطراز الثرى المنتصر والمتضخم من التخلف ، شطر الطراز الفقير المقهور والمضغوط .

ان مواطنى المجتمعات غير الصناعية لم يصدقوا ينظرون الى تخلفهم وكأنه عناء رماهم به القضاء . انهم يرون أن سببه الرئيسى ، وهم على شيء من الحق فى ذلك ، هو افتقارهم الى التقدم التكنولوجى . وهو أمر تعجل حكوماتهم بعلاجه ، مادام ذلك أسهل وأقل خطورة من محاولة اصلاح تخلف سياسى واجتماعى وثقافى . ولكن كيف يمكن لانجازات مزيفة أن تكون بديلا عن تنشيط الكل ؟ لا يوجد بلد فى العالم اليوم لا يستطيع الحصول على أحدث طراز من المصانع «جاهز للاستعمال» ، وأن يرفع من هوة الركود فيما يسمى بازدهار القطاع التقليدى بعض ركائز الصناعة المتقدمة . فهل جعل ذلك الكل يتقدم ؟ كل ما عمل هو خلق عدم انتظام جديد فى سطح ما ، وانحراف جديد .

وبالطبع فان هذا المجتمع ، ولو بسبب الاستمرار مع العالم المحيط به ، عليه التزام ، كما أن له حق الطموح المشروع لانجاز التنمية الصناعية . وهو التزام لا بد من تنفيذه والا تعرض للموت . ولكنه مع ذلك يشعر شعورا قويا بأنه مهمل بفقد هويته . وهو شعور قائم على أساس صحيح ، مادام الاسراع بالتصنيع - الاسراع فى مجتمعات أخرى أكثر من اسرعه هو وهو مصدر جديد للتحريف - لا يبعث عليه وزيد منه فحسب ، وانما يشيع القلق فى مجالاته الاجتماعية ، ويكيف لفته وأدوات تفكيره .

واذن فما الذى ينبغى أن يعمل ؟ وان المبالغة فى تقدير التكنولوجيا ، لبلوغ عصرية هى تقليد زائد لعصرية الآخرين ، هو ، من وجوه كثيرة ، بمثابة تنكر الانسان لنفسه . ولما كان المجتمع ذا حساسية ويحق ، تجاه مواضع التنافر المتزايدة بين ما يسمى القطاع الحديث وبين كل ماعداه فهو يعرض عن ذلك بزيادة الاهتمام بكل ما عداه . ولكنه بدلا من أن يطبق على هذه الأبعاد الأخرى ، من جهة وجودها

الاجتماعي ، الاسراع الذي من شأنه وحده أن يعيد علاقاتها النوعية الداخلية ، فانه سيكون له ميل لاعلائها ، وللحفاظ عليها كما هي أو كما كانت عليه ، لأن اليوطوبيا ذات الاتجاه المقابل تأتي في الوقت المناسب . والمبالغة في تقويم « الثقافي » بهذه الكيفية ، بدلا من الاسراع به لموازنة الاستعارات التكنولوجية ، معناه النضال ضد ماهو مقلد ، بالجوء الى ماهو غير صحي . ويجب التنبيه الى أن العصرية الحقيقية تقترض عرضا متناسقا (اذا أخذنا بتعبير فورييه) لجميع أنماط التجربة الاجتماعية . ومن العسير أنجازها مادامت كل هذه الأنماط ، في علاقات كل منها بالآخر متجانسة ككل ، ونوعية ، كل على حدة ، وما لم نعرف يعد يقينا قوانين التقدم الخاصة بكل واحد منها .

غير أن الدليل هناك ، تشعر به الجماهير بصفة عامة ، ويؤكدته تصدد مرات الفشل وندرة مرات النجاح . فالتقدم لا بد أن يكون شاملا أو لا يكون . ومعنى هذا : أن التقدم لا بد أن يكون متعددا أو لا يكون . والنتيجة هي ، من الناحية العملية ، أن انعاش الحرية ، الممارس على مستوى الأمة الرسمية ، والسير بالدراسة في مجال الاقتصاد ، ينبغي أن يدرج نفسه اليوم في جميع القطاعات الأخرى : قطاع تنشيط الأمة والاقليم والجماعة واتحاد العمال والأسرة والفنون والفلسفة الخ . فهل الأمر كذلك ؟ مثل هذه المتطابقات أو التحولات ما تزال ناقصة عمليا في كل مكان . قد يحدث شيء النهاية ، مع تغيير كل ما يتحتم تغييره ، أنه في بعض هذه البلاد تقوم تنافرات شبيهة بتلك التي بدأت تكشف عن نفسها حوالي سنة ١٩٥٠ في بلاد كالجزائر ، بين تدفق البترول من الصحارى وركود النظام . ما الذي أقوله ؟ انها تتفجر فعلا .

عودة الى الموضوع الأول

غير أن هذه البيانات المتشائمة انما تعبر عن جانب واحد من الحقيقة . والقول بأن معظم الجماعات في العالم ، غنية كانت أو فقيرة ، متخلفة بصورة أو بأخرى ، معناه القول بأنها جميعا ينبغي أن تتقدم وأنها تستطيع ذلك . ولنذهب الى أبعد من ذلك . أن قدرتها على التقدم تتوقف على الطريقة التي تحدد بها موضعها في كل مرحلة ، بالنسبة الى قاعدتها ، والتي تنشط بها العلاقات المتبادلة بين المحاور التي تنفتح عليها .

وجملة القول أن كل شيء يتوقف على الطريقة التي ينظم بها تبادل الواقعات الاجتماعية والرموز في داخلها . وقد كان الأمر كذلك على الدوام . ولكن الامتياز المر الذي ظفر به عصرنا هو أن هذا التبادل وعيوبه . لم تعد تخفى على وعي الجماعة ولا على التحليل الذي قد يدرسها . هذا التحليل ، الذي يجعله تقدم العلوم الاجتماعية ممكنا من الآن فصاعدا ، لا يستطيع أن يكون فعالا الا اذا كانت هناك حرية الاعلام والمناقشة في داخل الجماعة وبينها وبين الجماعات الأخرى في العالم . وهذه الحرية انما تعبر ، بتحقيقها في التاريخ ، عن تعدد هو ملازم للعالم والفرد والمجتمع .

تصور القبيلة

أزمة تصور أو أزمة الأسس التجريبية للأنثروبولوجيا .

بقلم : موريس جودلييه

ترجمة : الدكتور محمد فنحي الشنيطي

المقال في كلمات

لا مرأى في أن القبيلة نمط من أنماط المجتمع الدولي الذي لا يزال حتى الآن موجودا في عالمنا المعاصر . والقبيلة في أقدم سياق لها كانت تصف شكلا معينا من التنظيم الاجتماعي والسياسي البدائي . ومن هنا لا يعرف قبائل الإسكيمو الذين يقطنون الصحارى الجليدية في شمال أوربا وآسيا . ومن هنا لم يسمع بقبائل الهنود الحمر في أمريكا والقبائل التي تزخر بها آسيا وأفريقيا وأستراليا وجزر الباسفيكي ، ومن هنا لم تهز مشاعره ثورة الماوماو . وعلى الرغم من أن علماء الاجتماع يكادون يتفقون على أن القبيلة شكل اجتماعي تؤدي فيه أواصر الدم والقربى الدور الأكبر ، إلا أنهم يختلفون في تعريفها . وأشمل تعريف للقبيلة هو ذلك التعريف الذي صاغه العالم الأنثروبولوجي مورجان . أن القبيلة في نظره مجتمع منظم تماما . أنها نمط من التنظيم الاجتماعي قادر على التكاثف . وهي تصور ظروف البشرية في الحالة الهمجية التي نشأت من الوحشية البدائية ولم تصل بعد إلى مرحلة المدنية في المجتمع السياسي أو في الدولة . أن القبيلة في رأيه تتألف من عشائر هي عبارة عن جماعات من أقرباء العصب ينحدرون من جد أعلى مشترك ، ويرتبط كل منهم بالآخر بروابط الدم .

الكاتب : موديس جودليه

ولد في كمبريه عام ١٩٣٤ • تخرج في مدرسة المعلمين
ثم حصل على درجة الأجرينية في الفلسفة ، وشغل منصب
مساعد مدير الدراسات في المدرسة العملية للدراسات العليا •
وهو يعمل في محل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالكوليج دي فرانس
الذي يديره كلود ليفي ستراوس • وقد أجرى من عام ١٩٦٧
حتى عام ١٩٧٠ أبحاثا أنثروبولوجية في غينيا الجديدة على
قبيلة بارويا • له عدة مؤلفات في الاقتصاد والاجتماع
الأنثروبولوجيا •

المترجم : الدكتور محمد فتحى الشيطي

أستاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية بكلية الآداب
بالمنايا •

وتنفرد كل قبيلة باسم خاص ولهجة خاصة وبحكومة ذات سيادة وبملكية
منطقة تحتلها وتدافع عنها باعتبارها منطقة تخصها • ويعنى مورجان بحكومة
ذات سيادة مجلسا من الشيوخ والرؤساء ينتخبهم افراد القبيلة ، وفي
بعض الاحيان يختارهم « رئيس القبيلة » صاحب السيادة • ويتميز
التنظيم القبلي بانتماؤه الى عقيدة دينية واحدة ، كما يتميز المجتمع القبلي
كذلك بالنزعة المطردة نحو التفكك المتنوع بالتجزؤ مما نجم عنه حالة شقاق
ونزاع دائم • وقد كان هذا التجزؤ سببا في حروب ومشاحنات لا تنقطع ،
مما وقف حائلا دون تقدم القبائل الوحشية الهمجية •
ورغم ذلك فقد كانت هناك بعض المجتمعات اقبيلية التي مضت
بالشيرة الى مرحلة المدنية ، ولكنها دفعت لذلك ثمنا هو ذوبان بنائها
العشائري والقبلي وانظماسه •

وهناك بين الأنثروبولوجيين تصنيف ذائع بمقتضاه تميز القبائل
الى انواع ثلاثة طبقا لبنائها السياسي : قبائل غير متجزئة بلا زعيم
تجمعات الاسكيمو من صيادى الاسماك ، وقبائل متجزئة دون زعيم
كقبائل النوير في السودان ، وقبائل متمركزة كخانات المغول • ولا شك
ان النظام القبلي مرت به معظم المجتمعات البشرية في تطورها الطويل عبر

التاريخ ، ولكن علما الأنثروبولوجيا يختلفون في تحديد النظام القبلي هل هو نظام حتى من النظم التي مر بها التطور البشرى قبل ظهور دولة المدنية . وإذا لخصنا مفهوم القبيلة بعبارات بسيطة وجدنا أنها جماعة اجتماعية من نوع بسيط ذات لغة واحدة وثقافة واحدة ومعتقدات واحدة وطريقة حياة واحدة وسلالة مشتركة وروابط عائلية ممتدة تتكون من عشائر أو قرى أو أحياء . ولكن هذه السمات عرضة للاستثناءات ، فمثلا « الأميا » في أوغندا معتبرون قبيلة واحدة مع أنهم يتكلمون لغتين متميزتين ، وتعيش قبيلة « الأوروبيو » في كينيا مبشرة بين قبائل الناندى والماساي . كما أن مبدأ التكامل السياسى على الأخص غير موجود فى كثير من الشعوب البدائية ذات النظام القبلى مثل تلك الشعوب التى توجد فى استراليا والأمزون وجزر ميلانيزيا التى قد يكون كل مجتمع فيها مستقلا ذاتيا ، ومع ذلك فإن علماء الاجتماع يقسمون تلك الشعوب عادة الى قبائل على أساس التشابه اللغوى والثقافى .

١ - شيئان تدل عليهما كلمة واحدة :

يستخدم الأنثروبولوجيون عادة كلمة « قبيلة » للدلالة على عالمين من الفوائى المختلفة والمرتبطة أيضا رغم اختلافها . فيكادون جميعا يستخدمونها لتمييز « نمط للمجتمع » بين أنماط عديدة ، ضرب معين من النظام الاجتماعى يقارنونه بضروب أخرى - « زمر » ، « دول » ، الخ - وهناك مع ذلك افتقار الى الإجماع على هذه النقطة ، نتيجة لعدم الدقة والغوض فى المعايير المختارة لتعريف هذه الأنماط المتنوعة للمجتمع وفرزها . بيد أن الخلاف ما برح أعمق فيما يخص بالاستخدام الثانى لكلمة « قبيلة » ، عندما تستخدم للدلالة على « مرحلة » فى تطور المجتمع البشرى .

وفضلا عن ذلك فإن الصلة بين هذين الاستعمالين لكلمة « قبيلة » ، مفهومه كنمط للمجتمع وكمرحلة تطورية ، هى صلة واضحة للغاية ما دامت كل مرحلة فى تطور المجتمع تتميز فى منظور التطوريين بنمط معين للتنظيم الاجتماعى . بيد أن أغلبية الأنثروبولوجيين يابون أن يستدلوا من وجود ضرب من التنظيم الاجتماعى على وجود مرحلة ضرورية فى تطور البشرية ، بل ينسازعون فى الإمكانية النظرية لتحليل علمى لتطور المجتمعات البشرية ، أو ينكرون أن يكون هنالك اهتمام على أى نحو من الانحاء بتاريخها . ذلكم هو الحال عند معظم الأنثروبولوجيين مع استثناء جدير بالذكر لايفانز برينشارد أو رايونند فيث ، وهما يلوذان بنزعة وظيفية أو بنزعة بنائية معينة . ويزيد الأمر تعقدا أنه حتى بين أولئك الذين يدافعون عن بناء نظرية علمية للتطور الاجتماعى لائرى بعض أفراد الباحثين ، مثل هربرت لويس ، فى الضرب القبل للتنظيم الاجتماعى مرحلة « ضرورية » و « عامة » فى هذا التطور ، فى حين يذهب آخرون مثل مورتون فريد الى مدى أبعد ويرون فيه فى آن واحد أثرا ثانويا لظهور مجتمعات الدولة وطريقا حقيقيا مسدودا فى تطور البشرية .

قلق ، ونزاع ، وأزمة في تصور :

بالرغم من أن كلمة « قبيلة » قد غزت في الواقع كتابات الأنثروبولوجيين ولقنتهم ولم يبد أنها تأخذ مكانا على أرض المعركة في أشد المنازعات النظرية حدة إلا أنه منذ عشر سنوات والشك والقلق والنقد ، والنزعة بهذا كليا أحيانا ، قد أخذت تشق طريقها للظهور مرتبطة بها ، ونحن نقف اليوم على عتبة أزمة بكل معنى الكلمة . ويدعو جوليان ستيفارد ، وهو نفسه تطوري ، إلى أكبر حذر إزاء ما يطلق عليه « تصورا شاملا ومحيطا » ، وآخرون ، مثل سوارتز وترنر وتودن ، يؤثرون تجاهله تجاهلا منهجيا ، ويظنون صامتين إزاء وجوده ، وإن كانوا يستكشفون عالم الأنثروبولوجيا السياسية الذي يؤدي تصور القبيلة في صدره دوره التقليدي كتصور رئيسي . ومع ذلك فهذا نصف الصعوبة فقط ، إذ يضاف إلى نقد النوع النظري مسخط على الاستخدام الايديولوجي للتصور تمثلا في تصور « النزعة القبلية » المشنق منه والمرتبط به ، وهجوم عنيف موجه إليه . فوجود النظم القبلية في أفريقيا وأمريكا وجزر الباسيفيكي وآسيا مسئول عن المصاعب التي تواجهها الأمم الناشئة في نموها الاقتصادي والسياسي وفي تأمين استقلالها . ووجود النظم السابقة للاستعمار ، التي تتفاوت من حيث عمق جذورها ، يبدو مولدا لأسباب أحداث من قبيل حرب بيفرا ، وثورة الماو ماو ، وانشقاق التوارج أو القبائل المعتقدة « بحيوية المادة » في جنوب السودان ، وتدهور الهنود في أمريكا الجنوبية ، الخ .

وما يبرز هنا ، كما أظهر ذلك جومو كينيا في مؤلفه المشهور « في مواجهة جبل كينيا Facing Mount Kenya » ، ليس هو مجرد تفسير العالم ، بل مواجهة متناقضاته وتحوله مواجهة فعالة من نقطة البداية لتحليل دقيق . وكثيرون هم الأنثروبولوجيون والسياسيون الذين ينفذون استخدام تصور « القبيلة » وتصور « النزعة القبلية » لتعريف المتناقضات القائمة في الأقطار « المتخلفة » باعتبار أن تصورا من هذا القبيل باطل نظريا وضار سياسيا . وهم ، على العكس من ذلك ، يرون في المتناقضات المنسوبة للنزعة القبلية ضررا ناشئا عن البناءات السابقة على الاستعمار والنظم القبلية التي كان الاعتقاد السائد أنها قد قوضت ، والتي يمكن أن تبرز من جديد وبعنق إلى السطح ، أقل من الضرر الناشئ عن تراث حقبة الاستعمار والعلاقات الجديدة للسيطرة الاستعمارية الجديدة . كتب عالم الأنثروبولوجيا اليوت سكينر سفير الولايات المتحدة في فولتا العليا سنة ١٩٦٧ يقول :

« من سوء الحظ أن مصطلح « النزعة القبلية » بكل دلالاته على النزعة البدائية والنزعة التقليدية هو الاسم الذي يعطى للهوية التي ينتحلها في أفريقيا المعاصرة جماعات يجري التنافس بين كل منها والأخرى على السلطة والهبة . وبعض الأسماء المستخدمة اليوم كرموز للهوية بعض هذه الجماعات تشير إلى كيانات اجتماعية ثقافية متعددة الأشكال تنتمي إلى الماضي . بل إن كثيرا من هذه الجماعات المدعاة جماعات « قبلية » كانت من مبدعات حقبة الاستعمار . وحتى تلك التي يمكنها من بينها أن

تدعى استمرارا للماضى قد فقدت كثيرا جدا من خصائصها التقليدية المميزة بحيث يمكن أن تعتبر كيانات جديدة » .

وعلى ذلك فتصور « القبيلة » « في أزمة » ، وثمة الحاج مزدوج نظري وعمل معا ، للعودة الى أسباب سوء الحظ الذى لحق به وأن نعرفه لكي نفحصه فحشا. ناقدا ونحدد مجاله الحقيقي . ويبدو أن أفضل منهج للقيام بهذا هو أن نستعيد فى الذاكرة تاريخ التصور منذ مورجان مؤسس الانثروبولوجيا الحديثة الى مارشال ساهلينز بوجه خاص ، فهو المؤلف الذى بذل منذ عهد قريب أعظم جهد واروعه حتى اليوم ليعرف التصور تعريفا حاسما ، وليعيد من جديد تفسير المادة الاثنوجرافية التى جمعت عن القرن الماضى . وقد نكتشف فى نهاية الرحلة أن العلة ليست فى مجرد تصور ، وأن الأزمة هى أزمة فى أسس الانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية ومناهجها التجريبية .

٢ - لمحة الى الوراثة على الأصول الهندوأوروبية للكلمة :

كلمة tribe باللغة الانجليزية و tribu باللغة الفرنسية - وهما تعنيان « قبيلة » - مشتقان من الكلمة اللاتينية tribus والأمبرية (لغة أمبريا القديمة نسبة الى مقاطعة امبريا الإيطالية) trifu أو مرادفتها اليونانية , phule . وهى كلمات تنتمى الى المفردات اللغوية لمعظم النظم الهندوأوروبية القديمة . ولتفسيرها ينبغي أن نرجع الى معجم مفردات اميل بنفنيست حيث التحليلات الرائعة لأصول الكلمات ودلالاتها . لقد كانت هذه التصورات فى البداية تصورات عملية تجريبية، وكانت تغطى بالضرورة مضمونا عمليا تجريبيا يتنوع فى مجرى تاريخ هذه الشعوب، ولكنها كانت تصف فى أقدم سياق لها شكلا معينا للتنظيم الاجتماعى والسياسى الذى كان موجودا فى كل هذه المجتمعات . وكانت القبيلة الهندوأوروبية أوسع أشكال التنظيم الاجتماعى والسياسى انتشارا قبل ظهور دولة المدينة . وكانت تجمع معا وحدات اجتماعية أولية من حجم أصغر - الجينوس génos والفرتا phrata عند اليونان ، والجنس gens والكوريا Curia عند اللاتين - والنقطة الجوهرية هنا هى أن كل هذه الكلمات (باستثناء كوريا Curia) تنتمى فى وقت واحد الى مجموعة مفردات القرابة والمفردات السياسية . وينطوى هذا على علاقة باطنية حقيقية أو متخيلة بين القرابة والتنظيم السياسى . والواقع ، كما ينوه بذلك بنفنيست : « أن اللغات الهندوأوروبية تتفق فى وضع « خلاصة مشتركة كأساس لمجموعة اجتماعية » (ج١ ، ص ٢٥٨) . وفى هذا المعنى نجد أن ما أفضى الى دخول تصور القبيلة دخولا تلقائيا فى فكر ولغة الهندوأوروبيين هو شيء معطى فى تجربتهم ، هو واقعة ملاحظة .

وما بقى محجوبا تقريبا عدة قرون بعد اختفاء النظم الهندوأوروبية هو العلاقة الباطنية بين القرابة والسياسة، ومن ثم المفتاح لفهم الطبيعة الحققة للجماعات الاجتماعية التى تدل عليها كلمات « عشيرة » و « بطن » و « قبيلة » . وكما لاحظ مورجان ، مع منتصف القرن التاسع عشر ، عندما غدت الانثروبولوجيا دراسة علمية ، كانت هذه الكلمات تستخدم ردحا طويلا من الزمن احداها محل الأخرى بدون مبالاة ، بواسطة

المبشرين ورجال الادارة والجغرافيين والمستكشفين من ذوى المعرفة والاطلاع . وكان الحال على هذا عندما بدأ مورجان تحليله العلمى « للايروكواز » التى عقبها شيئا فشيئا تلك الأشكال العديدة للشعوب الهندية الأخرى فى شمال أمريكا وجنوبها .

نقطة الانطلاق (مورجان ١٨٧٧) :

ولكى نفهم آراء مورجان ، فيما يختص بالأشكال « القبلية » للتنظيم الاجتماعى ، ينبغى لنا أن نتذكر الكشف العظيم فى كتابه « انساق قرابة العصب والمصاهرة فى الأسرة البشرية » (واشنطن ١٨٧١) *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* . فقد أبان مورجان أن العلاقات الاجتماعية التى كانت تحكم تنظيم أشد المجتمعات بدائية كانت هى تلك الخاصة بالقرابة . ومن ثم اظهر أن لعلاقات القرابة هذه « منطقا باطنيا » يمكن أن نجده فى الدراسة التفصيلية الدقيقة لقواعد الزواج والمصطلحات الفنية الخاصة بالقرابة ، التى تلوح غالبا عارية من كل منطق فى عيـون الاوربيين الذين حيرتهم الأنساق « المصنفة » للقرابة التى وجدت فى آسيا وأفريقيا والكاريبى وأمريكا . وعلاوة على ذلك افترض أن لانساق القرابة هذه « تاريخا » ، وأنها يعقب الواحد منها الآخر فى ترتيب ضرورى منذ الزمن الذى كان الانسان ينشأ فيه من حالة حيوانية غير متميزة جنسيا للحشود البدائية الى أن حرم شيئا فشيئا الاتصال الجنىسى والزواج بين فئات واسعة من أقارب العصب ولقد تطورت « الأسرة البشرية » من نظام تعدد الزوجات والأزواج فى الشكل البدائى « لزواج الجماعة » الذى اختفى تماما فى أيامنا هذه ، الى نظام الزواج الاحادى فى الأسر الأوروبية النووية . وافترض مورجان أخيرا أن انساق القرابة المنسوبة للام سبقت انساق القرابة المنسوبة للاب فى العملية التطورية .

من هذا الملخص يمكننا أن نفهم تعريف مورجان للتنظيم القبلى . فالقبيلة هى « مجتمع منظم تنظيما تاما » (ص ١٢٢) ، ومن ثم فهى شكل من التنظيم الاجتماعى قادر على « التكاثر » . وهى « تصور ظروف البشرية فى الحالة الهمجية » ، أو البشرية التى نشأت من الوحشية البدائية ولم تصل بعد الى مرحلة المدنية ، فى المجتمع « السياسى » أو فى الدولة . وأيا ما كان فإذا كانت القبيلة « مجتمعا منظمًا تنظيما تاما » فاننا لا نستطيع أن نفهم أدائه لوظيفته دون أن نفهم أولا « بناء » الجماعات الأولية التى تؤلفه و « وظائفها » ، وأعنى بهذه الجماعات العشائر ، فالعشيرة هى « جماعة من اقرباء العصب ينحدرون من جد أعلى مشترك ويتميزون باسم شعبهم gens ويرتبطون الواحد منهم بالآخر بروابط الدم . وبعد أن اكتشف مورجان « التطابق فى البناء والوظيفة » بين العشيرة الهندية الأمريكية وبين الجينوس genos أو الجينس gens عند قدامى اليونان والرومان أثر استخدام كلمة « جينس gens » على كلمة « عشيرة » ، وتحدث عن « المجتمع الشعبى » مؤثرا ذلك على الحديث عن « المجتمع القبلى » . والقبيلة هى تجمع للعشائر . وكل قبيلة تنفرد باسم ، وبلهجة منفصلة ، وبحكومة ذات سيادة ، وبملكية منطقة تحتلها وتدافع عنها

باعتبارها خاصة بها ، • ويعنى مورجان « بحكومة ذات سيادة » مجلسا من الزعماء والرؤساء ينتخبهم أفراد الشعب ، وفى بعض الأحوال « رئيس القبيلة صاحب السيادة » • وينبغى أيضا أن ننوه بوظيفتين أخريين وصفيتين أخريين للتنظيم القبلى: فهو يتميز بانتمائه الى عقيدة دينية واحدة ، ومشاركته فى عبادة مشتركة • • والقبيلة - كما نأكد ذلك بشدة فى المساجلات ضد آراء ماكلينان فى كتابه « الزواج البدائى » - هى جماعة يتم فيها الزواج من داخلها ، فى حين أن العشيرة يتم فيها الزواج من خارجها (ص ٥١٨ - ٥٢٤) • وكانت العشائر والقبائل تتضاعف بإطراد وتميز الواحدة منها من الأخرى تبعا للهجرات الناجمة عن نمو السكان وقصور وسائل العيش • و « بمرور الزمن أصبح المهاجرون مختلفين فى لغة اهتماماتهم ، وغرباء فى لغة مشاعرهم ، متباعدين فى الفاظ لغتهم • ويتلو ذلك الانفصال والاستقلال وإن تكن مناطقهم محاذية الواحدة منها للأخرى • وعلى ذلك تخلق قبيلة جديدة بعملية ينبغى اعتبارها نتيجة طبيعية وليس أشد منها بساطة تنجم معا عن البناء الشعبى وعن الحاجات المتعلقة بالظروف الاجتماعية التى يجد الناس أنفسهم فيها » (١٠٦ ص) •

والتمايز فى وسائل الحياة وفى الذخيرة اللغوية يعزى من ثم الى تلك « النزعة المطردة نحو التفكك ، المتبوعة بالتجزؤ » (ص ١٠٧) ، وهى التى تميز التنظيم القبلى • وقد صاحب هذا التضاعف للقبائل حالة حرب دائمة بينها ما دامت كل قبيلة قد اعتبرت فى حالة حرب مع جميع القبائل التى لم توقع معها معاهدة سلام رسمية وهى من جهة أخرى مؤقتة • لقد كان التجزؤ والحرب التى لا تنقطع « عائقا قويا دون تقدم القبائل الوحشية والهجية » •

ورغم ذلك فقد كانت هنالك بعض المجتمعات القبلية مضت بالبشرية الى مرحلة المدنية ، ولكن كان الثمن هو ذوبان بنائها العشائرى والقبلى وانطماسه • وعند مورجان أن المدنية ظهرت مع الدولة ، وكان أساس الدولة التحكم فى الأرض والسكان الذين يقطنونها والذين لم يعد تنظيمهم على أساس جماعات القرابة بل على أساس جماعات الأرض ، فى المدن مثلا • وإن اصلاحات سولون وكلايستينز فى اليونان القديمة أثبتت الاستحالة الجذرية « لارساء مجتمع سياسى أو دولة على الشعب » (ص ١٢٣) ، وضرورة تحويل جماعات القرابة القديمة الى جماعات أرض •

وقد رأى مورجان أسباب هذا التطور نحو الدولة وهذا التفكك للمجتمع القبلى فى ظهور ونمو الملكية الخاصة ، التى تتألف أولا من القطعان ، ثم من الأرض ، وخيرا من الرقيق ، ومن ثم من تكديس غير متكافئ للثروة الخاصة التى تشدد أزر سلطة الاسرة الاحادية وتونق عراها • وقد بحث مورجان عن التفسير النهائى لظهور هذه المرحلة الخاصة شأن المراحل الأخرى كلها فى تطور البشرية ، أولا فى « نمو فن العيش • وربما كان هذا أبلغ أساس مرض لهذه التقسيمات » • هذا هو الرأى المادى الذى أخذ به ماركس وانجلز ولكن مورجان يفترض أن نمو فن العيش يصاحب النمو « الموازى » للأفكار المحتواه كاصول فى الذهن قبل كل تجربة ، فكرة الحكومة ، وفكرة

الأسرة ، وفكرة الملكية • وما حاوله مورجان مستخدما هذا الأساس المؤلف من مبادئ مادية ومبادئ مثالية كنقطة بداية هو أن يضع فى توازن ، فى صورة افتراضية وتأملية على نطاق واسع ، سلسلة التجديدات التكنولوجية وتعاقب النظم الاجتماعية . ولم يكن يسعه ألبتة أن يظهر «العلاقات الباطنية والضرورية» بين البناءات الاجتماعية او ينظم من جديد النسبية المتبادلة لهذه البناءات ، وبخاصة نسبة الاقتصاد •

« فالبحت لم يوجه توجيها عميقا بدرجة كافية فى هذا الاتجاه لكى يأتى لنا بالمعلومات المطلوبة » (ص ٩) •

أين نحن اليوم ؟ ما الذى صمد أو انهيار تحت وطأة تحليلات مورجان هذه لتصور القبيلة أو نتيجة تطور هذه التحليلات ؟

بعد انصرام قرن :

الوظيفيون والتطوريون الجديد :

واليوم اذا زاجعنا مادة « قبيلة » التى كتبها جون هونيجمان « لمعجم العلوم الاجتماعية » ، الذى نشر سنة ١٩٦٤ تحت رعاية اليونسكو فسنستحق من أن تعريف مورجان قد دعم فى جانبه الوصفى الذى توصف فيه « نموذج » للمجتمع ، ولكن تصور القبيلة قد انفصل تماما عن كل علاقة بمرحلة تطورية يطابقها هذا النموذج للمجتمع :

« يتفق الانثروبولوجيون عامة على المعايير التى يمكن أن توصف بها قبيلة : اقليم مشترك ، تقليد أصل مشترك ، ولفة مشتركة ، وثقافة مشتركة ، واسم مشترك ، كل هذه تشكل أساس انضمام جماعات أصغر من قبيل القرى والزمر ، والقطاعات أو السبلات » (معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٧٢٩) •

ويفسر هذا النص تفسيراً جزئياً بانقياد النظريات التطورية للقرن الماضى فى بداية هذا القرن ، وبمبادئ التيار الوظيفى الذى اكتسح فيما بعد الانثروبولوجيا • فعند الوظيفيين ، اذا استثنى ايفانز بريتشارد وقلة من الباحثين اللامعين الآخرين ، أن النسق الاجتماعى كل ترتبط اجزائه بالضرورة بعضها ببعض الآخر ، ولكن حول هذه الضرورة لا يستطيع تاريخ هذا النسق بمقتضى رأيهم أن يعلمنا شيئا ، لأن التاريخ هو من سياق الحادثة والصدفة لا من سياق الضرورة • فهناك توجد قوانين كثيرة للعمل الوظيفى للمجتمعات ، ولكن لا توجد أية قوانين لتطورها أو تحولها الضرورى •

وأيا ما كان فان تصور القبيلة ، رغم أنه قد انفصل عن المضمون التطورى أو تخلص منه ، يمثل صدوعا أخرى تنسج شقوقا فى الجزء المتبقى • وبعضها ذو أهمية صغرى • لقد أظهر أن الوحدة الملقوية الثقافية و « القبيلة » لا تتزامن فى عدد من الحالات (انظر مقالات م • فريد و ج • دول ، وأعمال اللغويين دل هايمز ، وجون

كامبرز وبول فريديش و س. فويجيلين ، أو الاخصائيين مثل درايفر وناورل .
وهؤلاء الباحثون يدينون بالحفز والتشجيع لأعمال بواس وهو ناقد لمورجان) .

ولقد أظهر أن أسماء القبائل كانت فى الكثير من الأحيان كلمات تطلقها على جماعات خارجية تبغى ببساطة أن تقول « هؤلاء الناس » (ليش وفريد) ، وأن الانحدار المشترك لأعضاء قبيلة من اجداد مؤسسين كان خيالا (مالىنوسكى وليش) . ولقد أظهر أخيرا أن وجود وعى للجماعة أو ايدولوجية للعضوية المشتركة لا يضمن فى معظم الأحيان النتيجة القائلة بأن جماعة وثنية كانت قبيلة ، فى حين أنه عند لينتون كان هذا اختيارا لوحدة القبيلة (ارجع الى مويرمان بصدد قبيلة « لو » فى « تايلاند » معا ، مع رد ناورل ومقال بيساك عن « المانجور » و « يوجور ») . وما يتصل بالجماعات التى تتحد لانحدارها من أصل أموى أعمق من تلك التى يوحدتها كونها منحدره من أصل أبوى ، وقد أظهر زيادة على ذلك أن بناء فرق جمع الصيد بناء بالغ التعقد ، وأنه توجد ارسنقراطيات حقيقية ورياسات وراثية بين القبائل البدائية . وأن كان مورجان يجادل فى الامكانية النظرية لهذا (ص ٢٥٩) ، وأن «الايكاس» لم تكونا «ديمقراطيات عسكرية» ولا مجرد رباسات ، ولكنها مجتمعات دولة حقيقية حيث كانت الطبقة السائدة مختلطة بالدولة وحيث لم يخف البناء القبلى ، الخ . وربما تتركز الصعوبات الرئيسية لتصوير القبيلة هنا حول مشكلة طبيعة العلاقات السياسية التى تميز طراز التنظيم القبلى . زد على ذلك أن هونيجمان يؤكد هذا بأعظم وضوح :

« وبينما هناك اتفاق عام على الخصائص المميزة للقبيلة التى أرسيت من قبل (انظر التعريف الآنف الذكر) تنشأ الصعوبات حلالا تناقش الخصائص السياسية المميزة للقبيلة » .

وببسط هونيجمان بعد ذلك تصنيفا ، منتشرا بين الانثروبولوجيين ، بمقتضاه تتميز ثلاثة نماذج للقبيلة بالإشارة الى بناءاتها السياسية : قبائل غير متجزئة بلا زعيم ، وقبائل متجزئة بلا زعيم ، وقبائل متمركزة . وعلى ذلك فقد قاده هذا الى تعريف بعض الجماعات بأنها قبائل ، ومنها : جماعات الأسكيمو من صيادى الأسماك ، وفلاحى « ايبو » فى أفريقيا (قبيلة بسيطة غير متجزئة) ، ورعاة انوير فى السودان ، وصيادى الأسماك والمزارعين فى جزر دابو فى المحيط الهادى (قبائل متجزئة بدون زعيم) ، ورياسات « البولينيزيا » فى هاواى وتونجا ، و « الخانات » زعماء المنقول المحليين ، وقبائل « الموسى » (قبائل متمركزة) .

وهنا تنشأ الصعوبة الكبرى فى تصور القبيلة . وقد عبّر هونيجمان تعبيرا بليغا عن هذه الصعوبة فى تحفظه حين أحجم عن اضافة المعايير السياسية الى انصاير الأخرى « المقامة من قبل » التى تعرف التصور : مهما يكن من أمر المجتمع البدائى ، أو على الأقل بالرغم من أنه لا يوجد فى صميمه أشكال طابعها المميز العلاقات الطبقية أو السلطة الحكومية . فيمكن أن تكون خاصيته المميزة أنه مجتمع قبلى . وحتى هذا

التقييد ليس صحيحا على اطلاقه ما دامت ممالك أفريقية وآسيوية عديدة هي مجتمعات دولة حقيقية . ويمكن للمرء أن يسأل نفسه سؤالا مشروعا ما هي المصلحة في تصور شمولي من هذا القبيل ، وهو تصور ليلى بالمعنى الذى يتحدث به هيجل في كتابه « فلسفة الحق » عن « الليل الذى تكون فيه جميع القطط سوداء » . والآن انه هو هذا التصور الذى ورثناه عن مورجان ، والذى فصله الوظيفيون عن مضمونه من جانب وخضع من جانب آخر للنقد العنيف ، حتى أن مارشال ساهلينز وسرفيس حاولا بصراحة أن يعيدا تعريفه واستخدامه في الاستعمالات الأولى لكي أن يحددا في آن واحد طابع نموذج للمجتمع داخل اطار الانثروبولوجيا المقارنة ، ومرحلة في التطور الاجتماعى داخل اطار نظرية للتاريخ .

لقد قدم ساهلينز سنة ١٩٦١ وسرفيس سنة ١٩٦٢ موجزا لتطور البشرية في أربع مراحل : مرحلة المذمر ، ومرحلة القبائل ، ومرحلة الرياسات ، وأخيرا مرحلة مجتمعات الدولة التى تدخل معها المدنية في التاريخ . « فالزمرة هي اتحاد اقامة بين أسر نووية » (ساهلينز ١٩٦١ ص ٣٢٤ ، سرفيس ١٩٦٢ ص ١١١) « والقبيلة ليست مجرد مجموعة من الزمر لكنها ضرب من ذلك » (ساهلينز ١٩٦٠ ، ص ٣٢٦) . و « الرياسة تتميز من النموذج القبلي بوجود مراكز تنسيق اقتصادى ونشاط اجتماعى ودينى » (ص ١٤٣) ، « وإعادة توزيع جزء كبير من انتاج الجماعات المحلية » . وهناك تظهر بعد ذلك الدولة التى ترفع مستوى التركيز وتكون ببناء سياسيا خارج اطار الجماعات الاجتماعية المحلية ، وهى أعلى منها مقاما بلا جدال ، اذ تحول الفوائد التى تجنى من انعدام المساواة في المنزلة الاجتماعية الى امتيازات طبقية .

لدينا هنا مخطط مورجان ، وقد أعيد ترتيبه بحيث تدخل العوامل الانثولوجية في الاعتبار . وسوف نسلط الضوء على زاويتين فقط في إعادة الترتيب . أولا أخذ تصور « الزمرة » مكان تصور « الحشد البدائي » في وصف « النموذج السائد للمجتمع العصر الحجري » (ساهلينز ص ٣٢٤) . وثانيا وجود « الرياسات » ، وهى مجتمعات لم يكن لها وضع نظرى معترف به في كتابات مورجان ، ثم أصبح مسلما به .

فما هي الفروض التى تشكل الأساس لهذا المخطط ؟ أحدها هو أن تطور المجتمعات يجرى ، من حيث المبدأ ، مثلما يجرى تطور الكائنات العضوية ، من اللاتمايز الى التمايز ، ومن البسيط الى المركب ، وكل مرحلة من المراحل القابلة للتمييز تطابق مستوى أشد تعقدا من التمايز البنائي والتكامل (ساهلينز ١٩٦١ ص ٣٥٤) . ويبحث ساهلينز عن أسباب هذا التطور في تحولات الاقتصاد في « ثورة العصر الحجري الحديث » التى أتاحت ، كما يجرى بذلك الفرض ، لا مولد المجتمعات القبلية بل تميم هذه المجتمعات وسيطرتها على مجتمعات جمع الصيد في العصر الحجري . وما أن تقبل هذه الفروض حتى يتألف منهج ساهلينز وسرفيس من تكوين « ما هو أشبه » بتمثل لهذه العملية ، بانتقاء « السمات » الوظيفية لبعض المجتمعات القائمة

بالفعل ، وهى التى تلوح مطابقة لكل مستوى من هذه المستويات ووضع هذه المواد فى الأقسام المختلفة للمخطط . وينبغى أن ننبه الى أن وضع هذه المجتمعات القليلة القائمة فعلا فى قسام معينة يحولها تحويلا آليا الى تمثلات « رمزية » لبناء المجتمع البشرى فى مراحل معينة من تطوره ، وبذلك يختفى آليا التطور الحالى الخاص بكل مجتمع من هذه المجتمعات ، كما يختفى بالمثل تاريخها . وما دامت هذه المجتمعات تعين على تصوير مرحلة لم تجتزها هذه المجتمعات تاريخيا فانها تكتسب مستقبلا خياليا فى اللحظة التى يختفى فيها ماضيها الحقيقى .

وفى سنة ١٩٦٨ عدل مارشال ساهلينز فى كتابه «رجل القبيلة» هذا المخطط بطريقة لها مغزاها حيث قصره على تعاقب ثلاث مراحل هى الزمرة والقبيلة والدولة (بدلا من أربع) ، دون أن يعطى أى تبرير نظرى لهذا التغير ، ودون أن يكون هناك أى تعديل مذهبى فى أصول التطور الاجتماعى وأسبابه تسبق أو تصحب هذا التغير . ويبد أن أسس تنحية «الرياسات» سنة ١٩٦١ من المرحلة القبلية - أى قيام «وظائف وراثية» و « بناء سياسى ثابت » بين أيدي بعض قطاعات المجتمع - لم تعد سنة ١٩٦٨ أسسا لتنحيتهما جانبا . فالمجتمعات القبلية والمجتمعات ذات الرياسات تقدم هنا « كطورين » لنموذج واحد لمجتمع « متجزى » ، وكتفسيرين أساسيين لنموذج عام واحد ، الأول منهما يقود الى لامركزية مسرفة للعلاقات الاجتماعية المتجزئة ، وثانيهما يقود الى تكامل هذه العلاقات مع مستويات التنظيم الاجتماعى الأعلى من تلك الأجزاء المحلية . والتغير الأساسى الأول أفضى الى نشأة « قبائل متجزئة » كما ندعى كذلك (١٩٦٨ ، ص ٢٠) ، وأفضى والثانى الى « رياسات » تسبق فى صميمها الثقافة القبلية والدولة وتمفداتها (المرجع السابق ، ص ٢٠) . وبين هذين النموذجين المتعارضين تنخرط وفرة من المركبات الوسيطة من ذلك النوع الذى جعل ساهلينز يجمعها جنبا الى جنب مع مجموعة المجتمعات البدائية المعروفة المتبقية تحت تصور « المجتمع القبلى » . وهو يرى فى هذا التعدد المسرف نتاجا للتنوعات البنائية المتكاثرة التى دفع اليها تكيف الاقتصاد « فى العصر الحجري الحديث » مع المنعزلات البيئية المتعددة ابان حركة التوسع التى امتدت بعرض العالم والتى بدأت حوالى سنة ٩٠٠٠ ق.م فى الشرق الأدنى ، وحوالى ٥٠٠٠ ق.م فى العالم الجديد ، مع الأشكال الأولى لاستئناس النباتات والحيوانات ، التى تبعها الاختفاء المطرد لجامعى الصيد فى العصر الحجري ، وهم الذين نحوا شيئا فشيئا الى المناطق البيئية الهامشية غير القابلة للتكيف مع فنون الزراعة وتربية الماشية فى العاصر الحجري الجديد . وتحت عنوان الاقتصاد والمجتمع القبلى فى العصر الحجري الجديد توجد جنبا الى جنب مجتمعات فلاحي اقليم الأمازون وجزر المحيط الهادى وأفريقيا الاستوائية ، والرعاة البدو فى الحزام المجذب حول آسيا وأفريقية ، وصيادو الأسماك فى الساحل الشمالى الغربى لأمريكا الشمالية ، الذين بلغوا من قبل كنتيجة لسخاء بيئتهم فى الموارد الغذائية مرحلة القبيلة حتى قبل ظهور الزراعة فى العصر الحجري الجديد ، والصيادون الفرسان فى أمريكا الذين حولوا مجتمعاتهم بسرعة عندما استأنسوا

انحصان الذى جاء به البيض ، والمجتمعات المشغولة بزراعة مكثفة وفي كثير من الأحيان بالرى مثل مجتمعات «بيوبلو» و «البولينيزيين» فى هاواى ، الخ .

هذه القائمة من المجتمعات والأنساق الاقتصادية التى لا حصر لها تتبعر موضوعاتها ، بحيث يلزمنا لكى نبرها أن نثبت بصراحة أن أمامنا تحولات بالفة الكثرة لنودج واحد أساسى للعلاقة الاقتصادية فى العصر الحجرى الجديد . ويكمل ساهلينز هذا الفرض الأول بفرض آخر حين يفترض أن هذا التعدد الاقتصادى والبيئى يفسر تعدد العلاقات الاجتماعية التى توجد فى مجتمعات « قبلية » ، وبوجه خاص تعدد علاقات القرابة التى من نموذج وراثى أو نموذج تربطه أواصر القرابة الخ .

وقد يكون من السخف أن نلومه لعدم حله « أعرق أسرار الانثروبولوجيا المعاصرة » (ص ٤٨) ولأنه لم يقدم نظرية كاملة للتطور الاجتماعى للبشرية . والنقطة هى نقطة استيمولوجية تستند الى الحقيقة القائلة بأن ساهلينز ، شأنه شأن لويس مورجان من قبله ، يلود بمنهج لا يتيح له التحقق من صحة فروضه ، ويتألف قبل كل شيء من مقارنة بين وفرة من مجتمعات بدائية ليست لها دول وخالية من الطبقات والسعى الى عزل خصائصها المميزة المشتركة ، فى حين تطرح جانبا وبصفة مؤقتة اختلافاتها . هذه خطوة تجريبية تقضى الى النتيجة المضادة لتلك التى يسمى اليها ، ذلك لأنه من أجل اثبات أن الأنساق الاقتصادية المختلفة والنماذج المختلفة للعلاقات الاجتماعية التى حصرها هى تحولات ضرورية منظمة للبناءات الاجتماعية (التي يجب أن يعاد بناؤها بالفكر ما دامت لا تقبل الملاحظة المباشرة من حيث هى كذلك) ، وكان ينبغي لساهلينز أن يستخدم منهاجا يقدم تفسيراً لهذه المبادئ ، للتشابهات والاختلافات بين هذه الأنساق الاقتصادية والاجتماعية ، منهاجا لا يطرأ جانبا لاختلاف ولا يجد فيها بقية محيرة . ان ما نشاهده عند ساهلينز أشبه ببندول يتأرجح بين التشابهات والاختلافات .

والخصيصة المميزة الأولى المشتركة بين جميع المجتمعات القبلية ، التى يعزلها، نراها فى الحقيقة القائلة بأن الوحدات الاجتماعية الأولية التى تؤلفها هى « جماعات أسرية متعددة تستغل استغلالا جماعيا قاعدة مشتركة من الموارد الطبيعية ، وتشكل وحدة إقامة لطول العام أو معظمه » . وهو يسمى هذه الوحدات الأولية « أجزاء أولية » يشق من معناها « المجتمعات المتجزئة » التى تستخدم أستخدمها غير مبال مكان « المجتمعات القبلية » . ويتجاهل ساهلينز عن عمد الخصائص المميزة الداخلية لهذه الأجزاء الاجتماعية ، تلك هى الطبيعة الحقة لعلاقة القرابة التى تبني هذه الجماعات الأسرية المتعددة وتحدد هل هذه الأجزاء منحدرة من أصل أبوى (تيف Tiv) أو أصل أموى (ايروكواز) ، أم هى أجزاء قرابة Iban of Bosneo واللاس Lapps الخ . وما هو معزول فى هذه العملية هو انتفاء مميز أقرب الى « الشكل العام » لعدد كبير من المجتمعات البدائية منه الى مضمونها المحدد .

والعنصر الثانى المشترك الذى يبرزه فى وضوح هو الطابع الوظيفى المتعدد

لعلاقات القرابة التي تبني هذه الأجزاء الأولية . وهو اذ يفعل ذلك يسعى الى اظهار الحقيقة القائلة بأن علاقات القرابة هذه، اذا طرحنا جانباً طابعها الأبوي والأموي وازدواجي الوراثية أو غير الوراثي ، تؤدي وظيفتها كملاقات اقتصادية وسياسية وأيدولوجية ، الخ ، ولها صفة كونها طبقة لتعبير يفانز بريتشارد الشهير « معمة تعميما وظيفيا » . وللإقرار بالطابع الوظيفي المتعدد لملاقات القرابة أهمية نقدية كبيرة في المجال النظري ، لأنها تمنع القرابة من أن لا ينظر إليها الا كعنصر من عناصر البناء الاجتماعي الأعلى متميز ومنفصل عن البناء الاقتصادي الأدنى . ومن هذا يخلص ساهلينز بأن الأنساق الاقتصادية المتنوعة للمجتمعات « القبلية » هي تنوعات عديدة لضرب أساسي واحد للإنتاج ، وهو « الضرب الأسري للإنتاج » . وهذا التعبير ليس مرادفاً لقولنا « ضرب الإنتاج الأسري » ، لأن الإنتاج في صدر المجتمعات القبلية كثيراً ما ينطوي على تعاون أسر عديدة ، أو يضع موضع الفائدة ، فضلاً عن القوى المنتجة الأسرية ، تعاون الجماعات الاجتماعية غير الأسرية (فئات السن الخ) . وهو لا يعني الا أن الإنتاج والاستهلاك تنظمهما في التحليل النهائي وتحفزهما وتحدداهما حاجات ووسائل الجماعات الأسرية (ص ٧٤ و ٧٥) .

وتعبير « المجتمعات القبلية » يدل الى يومنا هذا على جميع المجتمعات البدائية التي لها صفتان مميزتان واضحتان لأدائها لوظيفتها : وجود وحدات اجتماعية أولية ، وأجزاء ابتدائية لها شكل الجماعات المحلية المتعددة الأسر ، و « الوظائف المتكاثرة » لعلاقات القرابة التي تبني هذه الجماعات الأسرية . وأياً ما كان فما يكاد المرء يخطو وراء هذا القاسم المشترك حتى تأتي الاختلافات بين المجتمعات القبلية الى المقدمة ، ويجب أن تحصر وتفسر . والآن اذا كانت هنالك بعض اختلافات تفوق المرء ببساطة الى تمييز طبقات متفرعة عن طبقة المجتمعات القبلية فهناك اختلافات أخرى تضع موضع التساؤل هذه الطبقة ، وهنا تنشأ وتتركز جميع الصعوبات النظرية الخاصة بالتناول التجريبي للمقارن . ولاعطاء دليل على ذلك يكفي أن نحلل التناقضات التي يتورط فيها ساهلينز ، والمتاعب التي يواجهها عندما يحاول أن يضمن في تعريف المجتمعات القبلية عنصراً ثالثاً : خاصية « التكافؤ البنائي » للأجزاء الابتدائية التي تشكلها . وهنا نلتقي ببعض المشكلات الأساسية في الأنثروبولوجيا .

و « بالتكافؤ البنائي » للأجزاء الابتدائية يقصد كونها متكافئة وظيفياً ، ومعنى هذا أنها تتطابق وتتساوى اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وأيدولوجياً . فكل جزء وكل جماعة محلية إنما تكونه الأجزاء والجماعات الأخرى وبفعل ما تفعله . وأفضل تصوير لهذا المبدأ للتكافؤ البنائي للأجزاء هو في نظر ساهلينز مجتمع « تيف » في نيجيريا . فكل جماعات « تيف » المحلية هي أجزاء متحدة بالقرابة تدعى كونها منحدرة من جذ مشترك وتشغل مناطق متجاورة . ومستويات التنظيم الاجتماعي الأعلى من تنظيم هذه الجماعات المحلية لا توجد الا لفترة مؤقتة ، قبل أن يضعها صراع ما موضع تعارض . فاذا هاجمت جماعة (أ) جماعة (ب) فإن السلالة (أ) تؤكد تأكيداً تاماً تضامنها وتعبيء قواها لمواجهة السلالة (ب) . واذا هاجمت الجماعة الجزئية المنحدرة من سلالة

واحدة: (د) الجماعة المحلية المجاورة (هـ) فإن كل المنحدرين من الجد (أ) يعثون قراهم ضد السلالة الأعلى (ب) . وعلى ذلك توجد مستويات من القرابة وتنظيم اجتماعي أعلى من مستوى الجماعة الجزئية المحلية ، وتصبح متممة في « تعارضها » بمقتضى صيغة ايفانز بريتشارد الخاصة بالنوير (١٩٤٠ ، ص ١٤٤) .

فلنقارن هذا الرسم البياني بنموذج منخفض نسبيا لرياسة بولينيزية منخرطة في سلك « عشيرة مخروطية » علق عليها ساهلينز .

نكتشف فورا ، في حالة الرياسة البولينيزية أن مبدأ التكافؤ البنائي للجماعات الجزئية الابتدائية التي تمارس نشاطها بين « التيف » و « النوير » ، هذا المبدأ الذي يميز ، على حد قول ساهلينز ، المجتمعات القبلية لم تعد له فاعلية . فكل الجماعات الجزئية والأفراد الذين يؤلفون الرياسة يرتبون هنا في ترتيب متسلسل منحدرين من الرئيس (أ) ، وهو أكبر المنحدرين سنا من أكبر أبناء مؤسس العشيرة (ومن جهة أخرى بين « الكاشين في بورما » تأتي السلطة من أصغر أبناء المنحدرين عن أصغر أبناء الجد المؤسس . انظر « ليش ») . أمامنا على اليقين مجتمع متجزئ ، ولكنه مجتمع يشمل تسلسلا لمراتب اجتماعية غير متكافئة تصبح أعلى كلما ازدادنا قربا ، متبعين خطوط النسب ، من الفرع الأصغر فالأصغر في الانحدار من المؤسس . ويؤكد ساهلينز أن رياسة من هذا القبيل ليست مجتمعا من طبقات . « انها أقرب أن تكون بناء من درجات مصلحة منها بناء من صراعات على مصلحة ، وأولويات عائلية منعكسة في التحكم في الثروة والقوة ، وفي حق اغتصاب فائدة الآخرين ، وفي الوصول الى القوة الآلهية وإلى الجوانب المادية لأساليب الحياة بحيث أنه اذا كان جميع الأفراد ينتسب كل منهم بالقرابة للآخر ، ويكونون أعضاء في المجتمع ، فإن بعضا منهم أعضاء بدرجة أكبر من الآخرين » (ص ٢٤) . فهنا ، وللأسباب نفسها ، لم تعد الأجزاء الابتدائية للمجتمع متكافئة وظيفيا ، وتوجد مستويات التنظيم القائمة على السلالة الأعلى من التنظيم القائم على الأجزاء المحلية - الذي ليس له الا وجود عرضي ، وأهمية اجتماعية محدودة جدا في تكاثر المجتمعات التي ليس لها زعيم - في شكل منظمات ثابتة ، تحدد لها وظائف مختلفة مساعدة لتكاثر المجتمع بكافته ، ومن ثم ضبط العمل الوظيفي الباطني للجماعات المحلية وتكاثرها ، ضبط ذلك بطرائق متنوعة ولكنها فعالة . ولم يعد لهذه الأخيرة الاستقلال السياسي الاقتصادي الايديولوجي الكبير الذي كان لها في صدر « القبائل التي ليس لها زعيم » . هذا التسلسل للوظائف هو الذي يجعل الرئيس الأعلى وجماعة القرابة التي يجيء منها مركز أو قمة للمجتمع بأسره ما دام يجسد ويضبط العلاقات المتبادلة بين جميع الجماعات والأفراد الذين يشكلون المجتمع .

وعلى ذلك فحتى اذا كان ثمة تشابه شكلي بين التنظيم السلالي لبعض القبائل التي بدون زعيم وبين التنظيم السلالي لرياسات معينة (بالرغم من أن العشيرة البولينيزية أقرب الى الانحدار من جماعة القرابة لأصل واحد ، وهي على ذلك غير

متتمة انتماء سلاليا رغم كونها من ايدولوجية الأصل الأبوى) فان النقطة الرئيسية هي أن هذه السلالات تؤدي وظيفتها بطريقة مختلفة تماما . والحق أن علاقات القرابة متجزئة ومتعددة الوظائف في الحالتين ، بيد أن هذه المشابهات في الشكل يبدو أن لها أهمية محدودة تجاه النتائج المترتبة على كل الجوانب الاقتصادية والسياسية والايديولوجية لأداء هذه المجتمعات لوظائفها ولتكاثرها ، وهي نتائج ناجمة عن اختلافاتها في وظائفها وبنائها الباطنية .

هذا الملخص يثبت بوضوح أن الشكل العام للعلاقات الاجتماعية ، وإن لم يزل شكل علاقات قرابة متعددة الوظائف ، هو المجتمعات المتجزئة بدون زعيم . والرياسات البولينية تجعلنا بالفعل أمام ضربين مختلفين للانتاج ليس اختلافهما اختلاف مجموعتين متنوعتين من نوع واحد ، وهو ما يطلق عليه « الضرب العائلي للانتاج » ، عند ساهلينز . إذ أن ما يميز ويحدد علاقات الانتاج في حالة رياسات البولينيز هو العلاقات الموجودة بين أرستقراطية لا تعمل وتملك السلطة السياسية والايديولوجية والدينية وتسيطر على عمل وانتاج المنتجين المباشرين ومواردهم المادية ، وبين جماهير عامة الناس الذين يعيشون في المجتمعات المحلية . إن هذه واقعة هامة ينبغي تفسيرها وأعني بها أن الأرستقراطية والكافة من الناس هما من قرابة بعيدة ، أو يعتبر كل منهما الآخر كذلك ، ويعامله من حيث هو كذلك . وما له مفزاه بالمثل ، وإن كانت أهميته أقل ، هو أن شكل علاقات القرابة بينهم هو القرابة من أصل أبوى ، ولكن ما هو حاسم هو أن ضرب الانتاج والبناءات السياسية والايديولوجية المرتبطة بها من نوع مختلف اختلافا تاما عما نجده بين المجتمعات السلالية مثل مجتمعات النوير والتيف . وظهور الطبقات الاجتماعية الحقيقية ينطوي لا على اختفاء علاقات القرابة وإنما على اختفاء قدرتها على أن تكون الشكل العام للعلاقات الاجتماعية ، إلا أن نمّة شروطا نوعية مطلوبة لكي تنمو العلاقات السياسية والايديولوجية وعلاقات الانتاج الجارية بين الأرستقراطية وكافة الناس نموا مستقلا عن علاقات القرابة . والحق أن ساهلينز لم يغفل هذه المشكلة الأساسية لظهور الطبقات ، ولكنه طرحها دون أن يعالجها .

٣ - محاولة من أجل عرض متوازن :

أزمة تصور أو أزمة الأسس التجريبية للأنثروبولوجيا

وعلى ذلك ففي أعقاب أعظم مجهود مدعم بذل في الأنثروبولوجيا زمننا طويلا لاعادة تعريف تصور « قبيلة » واستخدامه استخداما فعالا يفرق المرء في نتيجة سلبية على نطاق واسع . لقد وجدت فئة المجتمعات القبلية نفسها وقد انشطرت الى اثنتين . وعلى جانبي خط التقسيم القامض في طبيعته وأصله نجعت المجتمعات المتجزئة التي لا زعيم لها في أحدهما ، وفي الآخر مجتمعات الرياسات . والاختلافات البنائية بين

هذه المجتمعات تعدل التشابهات في العدد وفي الأهمية معا . وفي ضوء هذا بات بانخسران محاولة ساهلينز في سنة ١٩٦٨ ليضم في فئة واحدة هاتين الفئتين من المجتمعات التي ميز بينها وجعل بعضها مقابلا للبعض الآخر في سنة ١٩٦٦ . فضلا عن ذلك فان هذا التkovs على العقين يؤكد المقارنات الاحصائية التي قام بهـ كوهين وشليجل اللذان اذ استخدموا عمليات فيشر الرياضية في التحليل التراجعي للتفاوت المشترك في المتغيرات المتعددة ، خلاصا في سنة ١٩٦٧ الى « انه لم يكن هنالك سد متين لفكرة وجود مرحلة اجتماعية موحدة لزمr جامعي الصيد ومجتمعات الدولة » . ومن المحتمل أن تحليلا بنائيا مدققا للانساق الاقتصادية لهذه المجتمعات قد يكشف عن وجود عدد أكبر من ضروب الانتاج في صدر هاتين الفئتين من المجتمعات وقد يقلب هذا التصنيف المقرط في الایجاز .

وفضلا عن ذلك فان تقسيم فئة المجتمعات القبلية في صميمها يجعل من الشاق أن تكون مميزة عند أطرافها من فئتي المجتمعات الأخرين اللذين تقابل إحداهما الأخرى ، وأعنى بهما « زمر جامعي الصيد » ، و « مجتمعات الدولة » . وقد أظهر هربرت لويس ومورتون فريد أن المعايير التي أخذ بها ساهلينز وسرفيس لتعريف المجتمعات القبلية انتجزة بدون زعيم لا تميز بينها وبين تلك المجتمعات التي يشار إليها « بالزمر » . فضلا عن ذلك فان دولة الامبراطورية أبعد كثيرا عن أن تتنافر تنافرا أساسيا ودقيقا مع وجود المجتمعات القبلية ، كثيرا ما تشد أزر الرياسات والقبائل التي تسيطر عليها وفي بعض الأحيان تخلقها بتمامها دون أن تكون هنالك ضرورة لأن نستنتج من هذه العمليات مثلا تزودنا به ممارسة السلطات الاستعمارية الأوروبية بالأمس ، وهو أن القبائل والرياسات كانت دائما وعلى وجه الحصر تشكيلات اجتماعية ثانوية ، نتاجات جانبية لتشكيل مجتمعات الدولة، كما يفعل فريد وكوهين .

وعلى الجملة يبدو أن تصور « مجتمع قبلي » يدل على فئة صغيرة من القسام الواضحة لعمل مجتمعات « بدائية » كثيرة العدد ، أعنى بذلك طابع « التجزؤ » في الوحدات الاجتماعية الاقتصادية الأولية التي تولفها ، والطابع الحقيقي أو الظاهري « لجماعات القرابة » ، في هذه الوحدات الاجتماعية الاقتصادية ، وطابع « الوظائف المتعددة » لعلاقات القرابة هذه . ويكون الغموض في هذه المعايير بحيث أن هذا التصور قد يطبق على عدد لا حصر له من المجتمعات البدائية التي تكس في كنبل مختلطة كبيرة بتخوم غير محددة . زد على ذلك أن ما يلفت النظر في تاريخ هذا التصور هو أنه تغير قليلا في فائدته منذ أيام لويس مورجان (١٨٧٧) ، عندما أضافت الاكتشافات الكثيرة في هذا الحقل منذ ذلك الحين الى عدم تحدده والصعوبات التي ترتبط به وأبرزتها . ذلك لأن مضمونه قد اختفى بنوع من الانهيار الباطني ، وهو ما ارتبط ارتباطا مباشرا بأفكار مورجان التأملية، مثلا فكرة الترتيب الضروري لتعاقب الانساق الاموية ثم الابوية ، وهي أفكار مهجورة في أيامنا هذه في أنظار كل منا ، بل في أنظار ورثة مورجان من المفكرين .

والصعوبة ليست خاصة بتصور منعزل ، بل هي بالأحرى متصلة بجذوره في تنازل المشكلات ، وهو ما ينتج بالضرورة ذلك النوع من الصعوبات النظرية بقدر ما يبنى العمل العلمى . وفي حالة سرفيس وساهلينز هذا المنهج هو منهج التجريبية التطورية الجديدة ، فهو يضيف قصور احدها الى ضعف الاخرى . فكل التجريبيين ينزعون الى قصر تحليل المجتمعات على ابراز قسما عملها الوظيفى ابرازا واضحا ، ثم نجتمعها في تصورات متنوعة تبعا لحضور أو غياب بعض تلك القسما المختارة كنقط ضبط ، ولكنهم مهددون بالوقوع في مازق لا مخرج منه في الاستثناء والقاعدة .

ويستخدم التطوريون الجدد نتائج مجردة ، تتساجات العمليات التجريبية في تصنيف المجتمعات وتسميتها ، ليقوموا مخططا فرضيا لتطور المجتمع البشرى . وهذا المخطط لا يبنى من نتائج تحليل للتطور الواقعى للمجتمعات مأخوذة كأمثلة ، ولكنه يبنى منطقيا من نتائج مسوقة من تطور الطبيعة ، وبالتخصيص تطور الكائنات الحية . ولم يأخذ التجريبيون التطوريون الجدد البتة مأخذا جادا تماما ظواهر المعكوسية ، وأقل من ذلك ظواهر الانحطاط التي توجد في تطور المجتمعات اعتبروا هذا التطور على وجه الحصر تقريبا تطورا عاما وحركة ذات اتجاه واحد ، وتقدم الى أمام في المراحل العامة (باستثناء جوليان ستيفارد وآخرين يرون في التطور ظاهرة ذات خطوط متعددة) . والآن ليس هنالك تطور بدون انحطاط ، وليس هنالك تطور في اتجاه دون امكان تطور في اتجاه آخر أو اتجاهات أخرى عديدة . ليس هنالك تطور بوجه عام ، كما ليس هنالك أى تطور عام حقيقى للبشرية . فالبشرية ليست شخصا ، وكذلك المجتمعات ، وتواريخها ، أو التاريخ نفسه ، ليست تواريخ نمو جبروتة أو كائن عضوى . فلنردد عبارة ماركس ، « تاريخ العالم لم يكن قط ، التاريخ المعتبر تاريخا للعالم هو نتيجة » (انظر ، ماركس : اسهام في نقد الاقتصاد السياسى ، ص ١٧٣) . واذا نواجه بهذه الحقائق التي تفرض علينا أن نمسك في آن واحد بالاستمرار والانقطاعات ، بالتشابهات الشككية وبالاختلافات الوظيفية والبنائية ، يلزم لنا أن نستخدم منهجا يساعدنا على تجنب رد الوقائع الاجتماعية والتاريخية الملاحظة الى مجردات تبضى قدما من الدقيق الى الأدق ، ولكنها تمكننا من أن نمثل في الفكر بناءاتها الباطنية وأن نكتشف قوانين التكاثر وعدم التكاثر أو التغير . من أجل ذلك ينبغي لنا أن ندفع بالبحث حتى نقطة تحديد السببية النوعية لكل بناء أو مستوى بنائى . ولكن من أجل أن تفنى هذه الجهود الى الثمرة المرجاة ينبغي الاقرار بالاستقلال النسبى لكل مستوى ، واستكشاف الربط في شكل هذه البناءات

ومضمونها • وينبغي لنا بعد ذلك أن نمضي إلى صميم التحليل البنائي لأشكال العلاقات الاجتماعية نحو نظرية بنائية لوظائف البناءات الاجتماعية والربط بينها • والمشكلة النهائية هي تحديد تسلسل هذه الوظائف في صدر هذه المجتمعات ، والسببية التفاضلية لكل بناء على البناءات الأخرى وعلى تكاثر وظائفها وارتباطاتها •

والآن إذا وجدت سببية تفاضلية للبناءات فإن المشكلة الحاسمة لنظرية مقارنة للمجتمعات وبنائها وتاريخها كذلك هي تحديد السبب المحدد في التحليل النهائي ، ومن ثم الأولوية في الواقع ، بحيث لا يكون وحيدا ، ولا يستبعد هذه الترتيبات البنائية ولا تحولاتها • فمن ماركس إلى مورجان ومن مورجان إلى فيث ومن فيث إلى ساهلينز رغم الاختلافات بين هؤلاء الكتاب ، قد بحث عن هذه السببية التفاضلية ذات أعظم مغزى في اتجاه القاعدة المادية للمجتمعات (الثورة في العصر الحجري الحديث ، والثورة الصناعية الخ) أو في اتجاه بنائها الاقتصادي • وبالقيام بتحليلات من هذا القبيل يستطيع المرء أن يحدد بدقة الجزء العلمي من تصور القبيلة ، أو المجتمع القبلي ، بشرط أن يقلع المرء عن استخدام هذه الإجراءات في مجتمعات عزلت عن بيئاتها ، ويصمم على استخدامها في مجموعات محدودة من المجتمعات المتجاورة ، أو أن يعمل ، على حد قول هـ. بريت س. لويس في مجال التطورات النوعية والمحدودة • وبالتدرج ستنبني من جديد وعلى أساس أثبت لا نظرية تطور المجتمعات فقط بل أيضا نظرية القرابة والدين والسياسة في ارتباطاتها البنائية النوعية مع منطق الضروب المتنوعة للنتاج •

تغيير أساس المشكلة وشروطها :

هل نندهش إذن إذا كنا في نهوضنا بجعل تصور القبيلة واضحا وبمسح تاريخه مسحا موجزا قد كشفنا في ذخيرة أبحاث الأنثروبولوجيين وعملهم اليومي عن عوالم متناقضة نظريا وعن عادات للفكر تتكاثر في صمت وترسخ ، وقد غدت في معظمها طرقا تقود إلى لا شيء ؟ ولكي نحل الغاز هذا التاريخ وننهض بالتقويم النقدي لتصور القبيلة ينبغي للمرء أن يبذل قصارى ما عنده لكي يحلل إلى أكبر درجة وقائع الأشياء التي يدل عليها هذا التصور ، وينبغي للمرء أن يعرف بطريقة ما كيف يتغلغل في صميم لب التصور ليرى الانشاقات الواضحة التي تطابق لا سمات مختلفة لوقائع الأشياء التي تدل عليها بل « آثارا مختلفة للفكر » ، أعني بذلك آثار الطرائق المختلفة التي استخدم فيها الفكر أو مارس عمله بخامات تمثالاته • فما هي خامات تصور

القبيلة ؟ انها تمثل فى الفكر واللغة متقن تقريبا « لشكل عام » تظهر فيه العلاقات الاجتماعية لعدد معين - وهو عدد كبير من هذا - من مجتمعات معاصرة أو مجتمعات العصر القديم . هذا « الشكل العام » هو علاقة للقرابة و « عموميتها » توحي بأن علاقات القرابة تؤدي أو أدت دورا رائدا فى هذه المجتمعات .

وتعزى الصعوبات فى التصور التجريبي للقبيلة ، فيما يبدو ، الى الحقيقة القائلة بأن هذا « الشكل العام » الذى تظهر فيه علاقات اجتماعية نموذجية فى مجتمعات معينة لا يبين ظهور هذه العلاقات الاجتماعية فقط ، وانما يوحي كذلك بشئ من منصب على طبيعتها وعلى ارتباطاتها الباطنية ، أو على الأقل من حيث أن هذا الشكل العام يجعل هذه العلاقات الاجتماعية تظهر كظواهر للقرابة فقط فانه يمنع المرء من أن يرى بطريقة أخرى ما يظهره ، وتمنعه من أن يرى شيئا آخر غير ما يظهره . فالمشكلة من ثم تتصل بالفكر المجرد ، وتنشأ من أنه يقبل أو يرفض أن يتبع الاتجاهات التى تشير اليها مظاهر الأشياء .

لهذا السبب فان صعوبات تصور « القبيلة » أو « المجتمع القبلى » ليست صعوبات معزولة أو فريدة . فانها توجد فى أشكال أخرى عندما يتصور المرء بوضوح « الزمرة » و « مجتمع الدولة » ، وهى تصورات متجاوزة ان لم يكن بعضها مرتبطا ببعض ، اعنى بذلك تصورات تدل على « أشكال » أخرى تظهر فيها العلاقات الاجتماعية لمجتمعات أخرى يبني بها بعض الافراد مخططا عاما للتطور الاجتماعى للبشرية . ولهذا السبب لا يسع المرء أن يأمل فى « اصلاح » تصور القبيلة على استقلال أو يشفيه من علله قبل أن يتأمل فى التصورات اللاحقة ويصلحها واحدا بعد الآخر . ومن الضروري - وهذه ثورة حقيقية فى النظرية - أن « يتخلى الفكر عن أساس المظاهر » ويغير تغييرا تاما شروط المشكلات دون أن يتوانى عن حلها . وينبغى للفكر ، على الأقل ، أن يرى المشكلات حيث يعتقد أنه قد وجد الحلول . والآن فان الحدود الجديدة التى ينبغى أن يصاغ فيها السؤال هى : ما الذى يحدد الحقيقة القائلة بأنه فى مجتمعات معينة تؤدي علاقات القرابة دورا رائدا وتمطى كل العلاقات الاجتماعية والمجتمع شكلها العام ؟ ما الذى يحدد الحقيقة القائلة بأنه فى مجتمعات أخرى (الحكومات الدينية فى « الأزت » أو « الانكا » على سبيل المثال) تؤدي العلاقات السياسية الايدولوجية دورا رائدا وتلغ جميع العلاقات الاجتماعية ، وتمطى المجتمع شكله العام الخ ؟ فى هذا تاما شروط المشكلات دون أن يتوانى عن حلها . وينبغى للفكر ، على الأقل ، أن يرى الاتجاه وجه ساهلينز وكتاب آخرون جهودهم باحثين فى مجال « أشكال اقتصاد العصر

الحجى الحديث» و «الضرب المائى للانتاج» أو «ضرب انتاج السلالة» وهو ما يميزها عن الالابة على السؤال عن الطبيعة الحققة « للمجتمع القبلى » واشكال مظهره • وخطاهم لا يكمن هناك فى ظننا ، وانما يكمن فى مكان آخر ، فى الحقيقة القائلة بانهم لم يحلوا تحليلا حقيقيا هذه الضروب من الانتاج ، وانهم لم يستمروا فى وصفها فى الاشكال التى تظهر فيها • وقد عجزوا عن أن يبينوا أو يحلوا السببية البنائية النوعية، أعنى بذلك القول « التأثير المحدد النهائى » لهذه الضروب المتعددة من الانتاج على المستويات الأخرى من التنظيم لهذه المجتمعات وعلى ضروب مظهرها أو أشكالها العامة •

لهذه الأسباب لا يمكن للمرء أن يتخلص من الصعوبات المصاحبة لمضمون تصور القبيلة اما بالقضاء تصفا بالموت على هذا التصور وتوصيده الثرى فى صمت ، أو وصم أولئك الذين يستمرون فى استخدامه بانهم تجريبون أذلاء • وما دامت تصورات جديدة لم تدخل لحل هذه المشكلات ، التى لا يثرها التصور ، ولكنها تثار فى ارتباطها بأحوال الأمور التى يدل عليها التصور ، فسيظهر هذا التصور تقريبا فى أشكال مصقولة ، وسيستمر فى تقديم النوع نفسه من الخدمة الجيدة أو السيئة • ولن يتخلى عن مكانه الا عندما يفقد موضوعه ، وسيبقى كآثر لطريقة فى التفكير متروكة دائما للفكر التلقائى ، ولكن الفكر العلمى سيكون قد تلقى الدرس الذى يجعله يرتاب فيها ويرفضها •

مرحلة غير مشرقة / ف

تاريخ البشرية

وجهة نظر العلامة «كورنو» في استقطاب القوتين الأعظم:
روسيا والولايات المتحدة: لأحداث التاريخ المعاصر.

بقلم : لويس آرينيلا

ترجمة : الدكتور أحمد محمد الحشباب

المقال في كلمات

يتناول هذا المقال بعض التنبؤات التاريخية التي حققتها الأيام ، فقد تنبأ أحد المؤرخين العظام في نهاية القرن الثامن عشر بما آلت إليه الأحداث التاريخية في عصرنا هذا : من أن هناك امبراطوريتين سوف يكون لهما القدر المثل في مصائر العالم : روسيا في الشرق والولايات المتحدة في الغرب . تنبأ بهذا ولما يمض على استقلال الولايات عن أمها بريطانيا الاقربة عام . وبعد ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوروبا في أوج ثورتها الصناعية تنبأ بعض كبار المؤرخين بأفول نجم هذه القارة وهذا ما نراه واضحا الآن .

ولكن الكاتب في هذا المقال ينتقد اغفال وجهة نظر فيلسوف واقتصادي كبير هو أوغسطين كورتو الذي رأى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر رأيا مخالفا لذلك يتلخص في تقسيم جديد للعالم تسوده الصين ويمهد له فيضانات التكنوقراطية . وهذا ما ظهرت بوادره

بقلم : لويس أرينيلا

ولد عام ١٩١٨ - حاصل عل درجة الاجريجية فى الفلسفة
ومن مؤلفاته : الملكية والحرية فى نظر لوك ، عذهب كلفن
ومقاومة الدولة ، الطبيعة والمجتمع والثورة الصناعية ،
الاقتصاد والتربية

ترجمة : الدكتور أحمد محمد العشاب

رئيس قسم الاجتماع بجامعة القاهرة

اليوم للعيان • ويبنى كورنو وجهة نظره هذه على أن المدنية كان لها من
أقدم العصور مسرحان ، أحدهما فى الشرق والآخر فى الغرب ، ففي العصر
الذى ظهر فيه ليو - تسي وكونفشيوس فى الصين ظهر فيه طاليس
وفيثاغورس فى اليونان • وبعد ذلك بخمسة أو ستة قرون وجدت
امبراطوريتان فسيحتان تأسس عليهما حكم مطلق ، فى شرق وغرب العالم
القديم ، هما الامبراطورية الصينية فى الشرق والرومانية التى انبثقت عن
المدنية المصرية فى الغرب • ولا شك أن هناك أوجه تشابه وأوجه تناقض
بين هذه المدنيات القديمة ، فالمدنيتان المصرية والصينية أظهرتا بطريقة
واحدة أساليب الاتصال كاللغة والكتابة والارادة المباشرة نحو أول إبداع
فى الصناعة وإيجاد قوة نظامية وغرس تقاليد ثقافية • ويرى كورنو أن
من أهم المتناقضات بين الغرب والشرق أن مدنية الغرب يسكن تصورها
كنسق متطور مفتوح تقوم ميكانزماته بطبع أى عناصر خارجية عنه بطبعه ،
أما النسق الشرقى فإنه يقاوم أى تأثير ويلقى ثقافته على الوجود أو الظرف
القبائى • وأما التناقض الثانى فينحصر فى أن كل النظم المتطورة التى
خلقتها أئينا أو روما لم تترك سوى القليل للانسان كائنسان ، بينما كانت

النظم الاجتماعية للصين تبني وتشقت قيمها من تيسير الحياة للكائن البشرى . ويتساءل الكاتب : هل نحن على مشارف الدخول في حقبة تتحقق فيها تنبؤات كورنو من اقتسام القرب متمثلا في الولايات المتحدة ، والشرق متمثلا في الصين السيادة العالمية . ان الحكومة الشيوعية في الصين كما يقول غيرت المجال التقليدى الموق وحولته الى قوة عن طريق بناء السلطة الحكومية وخلق مجتمع صناعى مما جعل الصين عملاقا كبيرا ، تجاهله أمر غير معقول وغير ممكن . وعلى الرغم من أن الصين وروسيا ماركسيان ، الا أن أيديولوجية كل منهما تختلف عن أيديولوجية الأخرى، ولو أنهما يتمسكان بهدف أساسى من أهداف الماركسية وهو الرغبة في تحويل الانسان والمجتمع والطبيعة . ان الصين في أخذها بالتصنيع السريع تتميز بأن هناك تركيزا على الانسان أكثر من التكنولوجيا . ومن رأى آلين بروفيت أن كلا من واشنطن وموسكو فقد سيطرتها على المصائر العالمية ما يعزز تنبؤ كورنو ، ومما يعززه أيضا ما ذهب إليه روبرت جيليان بأنه من السهل حينما نعمن النظر أن نميز النموذج الصينى عن الغربى وأن هذه الدولة ، يعنى الصين ، مشغولة بدرجة كبيرة بخلق عالم جديد .

كتب ميلشور جرم الى « كاترين » الثانية سنة ١٧٩٠ : « ثمة امبراطوريتان سوف تشتركان في كل ثمرات المدنية ، وما تشير اليها ، من قوة ونبوغ ورسائل وفن وأسلحة وصناعة : هاتان الامبراطوريتان هما روسيا في الشرق ، وأمريكا التى أصبحت أخيرا مستقلة في الغرب » وبعد هذا بثمانين عام قدم باخوفن تصورا عاما قويا في هذا المنحنى حين قال : « لقد بدأت في الاعتقاد في أن مؤرخ القرن العشرين سوف يكتب فقط عن أمريكا وروسيا . وفي الفترة التى تخللت ما أشار اليه « جرم » و « باخوفن » اختتمت توكفيل المجلد الأول من كتابه « الديمقراطية في أمريكا » بما يلي : يوجد في العالم ، في وقتنا الحاضر دولتان عظيمتان بدأتا من نقطتين مختلفتين ، لكنه يبدو انهما تتجهان نحو غاية أو مطاف واحد . وأننى أعنى أو أشير هنا الى الروس والأمريكيين . وسيلة الأولى الرئيسية هي الحرية ، وسبيل الثانية العبودية . وهاتان الدولتان تختلفان في نقاط البدء ، ومسارهما ليسا متشابهين ، على أنه يبدو أن ما يجمعهما هو وجود ارادة قوية للسيطرة على مقدرات نصف العالم .

لقد تنبأ جرم ، وباخوفن ، وتوكفيل ، بإعادة توزيع مراكز باتخاذ القرار السياسى خلال حقبة لم يكن فيها هناك ما يوحى ببسده أقول أوروبا . فقد كان لديها وتحت تصرفها كثير من فاضل رأس المال ، وكانت قد انجزت بالفعل سيطرتها على افريقيا ، ولقى علمها وتكنولوجياها قبولا . ومع ذلك فبعض من معاصريها ، بينما كانوا يشاهدون بزوغ القوى الجديدة كانوا على وعى بأن أوروبا من خلال تأثيرها ، تقوم الطاقة الواقعة للبناءات التى تسيطر عليها من خارجها . فعندما حاول توكفيل نفسه التنبؤ بالقوة في المستقبل ظل تصوره ملبدا بالقيوم من خلال بعض المظاهر الواضحة المتعلقة بالحكومة ، كمر كزية القوة والسلطة ، والحدود المساحية الواضحة ، والحجم .

وفي سنة ١٨٦١ كان هناك فيلسوف واقتصادي أغفل كثيرا ، ونسي طويلا ، هو أوغسطين كورنو ، الذي قدم تقسيما آخرًا مغايرًا للعالم . وهو لم يقدّم بتحليل تشريعي للنظام السياسي ، ولم يقدم تقويما استراتيجيا أو اقتصاديا للقوى ، بل أكثر من كل هذا ، قام بفحص تاريخ المدينة . فقد أشار بشغافية وروية ، ان تحليله يتقدم زمنه ويلقي الضوء على زماننا .

وسوف نوضح في موضعين محددين مدى الاتفاق أو المطابقة بين تخمينات وافتراضات « كورنو » والوضع التاريخي الذي نعيش فيه . كما اننا سوف لا ننصر مهمتنا على ايضاح بصيرة مؤلف معين ، بالقدر الذي سوف نهتم فيه بالتخمينات والافتراضات نفسها ويمكن أن يفيد « حدس الانسان » الذي أسماه ليروى بالتنبؤ الاجتماعي في تحديد الخطوط التي تقدم التطور من خلالها نحو تقسيم جديد للعالم تسوده الصين والولايات المتحدة ، ويهد له فيضان التكنولوجيا .

ويساعد القاء الضوء على التاريخ والمدينة في إبراز بعض الخطوط العميقة للتطور الانساني . فبالنسبة لكورنو تتألف عملية المدينة أو مسارها من المزيد من الاضافة التي تحرّك الإنسانية وتدفعها من حالة الطبيعة ، وبطبيعة الحال لأن يختفى تأثير الطبيعة على الإنسانية اختفاء كاملا ، لكنها تميل الى التخفيف من حدتها ، « نظرا لأن الانسان يعيش حياة أكثر صناعية أو من صنعه تقريبا ، وبعبارة أخرى انتقال هذه الحياة من الظروف التي كان الانسان فيها عند بدء التاريخ » . وتزيد المسافة التي تضعها المجتمعات الإنسانية بينها وبين حالاتها الأولى ، بدرجات متفاوتة . وتتميز هذه القدرة غير المحدودة على تقدم المدينة ، أولا بجعلها قدرة دينامية ، وثانيا بتحديد مجالات التطبيق . فالمدينة تدنو فقط لمن يؤمن بالتقدم المستمر ويسلم به . ويمكن الإشارة الى « كورنو » عندما درس اللاندسكيپ التاريخي للمدينة ، برمتها ، وملاحظته لقسماتها الدالة الهامة (١) لم يصف واقعتين أو حقيقتين غير عاديتين هما : الاستقطاب الثنائي وتصادم القوى المتعددة .

وعملية الاستقطاب الازدواجي هذه ظهرت كخط متوازي بين مدينة أوروبا ومدنية الشرق الأقصى « فخرطة العالم أصبحت تتأثر بطرق واساليب مختلفة » كما يقول كورنو : على أن هناك ظروفًا ملائمة ، كالصدفة ، أو بعض الأمور التي لا يمكن التكهّن بها ، كانت في هذين الاقليمين من العالم ، وساعدت على تركيز هاتين القوتين التقويميتين اللتين حولتا هذه المجتمعات . وهذه الرؤية الثنائية تشمل في ذات الوقت تباين كيفي ، وتمرّكز ولكن معاني ومدلولات هذين المكونين في حاجة الى تحديد دقيق .

(١) توجد في المجتمعات الإنسانية أشياء معينة قادرة على الاستمرار في الوقت الذي تمتد فيه وتنحسّن ، باعتبارها ظروفًا أو شروطًا ضرورية للحفاظ على صحة الجسم الاجتماعي . وجماع هذه الأشياء التي من هذا النوع هي التي تقضي الى التقدم المسترّد ذلك التقدم الذي ان لم يتحدد في نفسه ، يصبح شيئًا لا يمكن تحديده . فالجتمعات أكثر من الأفراد تحوي أشياء غير محددة للتقدم ، تساعد على التقدم المستمر Traité (ص ٣٢٩ ، ١٦)

ولا توحى معرفة القدرتين الثقافيتين الأساسيتين ، ابتداءً تنميط من خلاله يعتمد تصنيف المدن على تصور معياري . وحتى لو وجد شكل يسبق الآخر فإن تقدير ذلك لا يعتمد على تحديد سبق لنموذج مثالي للإنسانية ، وإنما يعتمد على تفحص الأساليب والوسائل المعقدة للحياة التي وجدت من خلال التاريخ . والواقع أن مقابلة الشرق بالغرب لا يعني انكاراً ولا اغفالا للأشكال الأخرى من أشكال المدينة ، لأن ذلك بطبيعة الحال يفترض أن هناك تعدداً طبيعياً وأساسياً للمدن المحلية التي تشبه واحات الصحراء ، التي تكون مكتفية ذاتياً ومعزولة كل منها عن الأخريات ، والذي يفض توزيعها المشتت بتذكر العقل للكائنات غير المتصلة أو المعزولة التي تدرس جغرافياً . وأما بالنسبة للتجمعات الإنسانية فليس هناك منها ما يكون تمريناً على العملية الراسخة أو المسار الأساسي لأن هذا يقلل من غياب الثقافة التي تتميز بها المجتمعات البدائية أكثر من تقليل الميل نحو التكرار الذي يقيم بناءً مقلداً لمقاومة التأثيرات الخارجية . ولم يقصد « كورنو » من هذا ضبط نوع من الكشف الأنثروبولوجي للناس المعروفين . فبين الاهتمام الشامل للقوائم الخاصة والرؤيا الأيديولوجية للارتقاء التاريخي يمكن المدخل الأساسي لفلسفة التاريخ (٢) وهذا المدخل الأخير قد يتقابل أو يتبادل الرأي مع التشريع المقارن الذي يقتضي معرفة بالتشريع الوصفي . ولكن موضوع هذا التشريع يقتضي تحديد الحقائق العامة (مثلاً كل الثدييات باستثناء واحد طفيف أو اثنين ، لها سبع فقرات منحنية) ومن ثم رفعها إلى مكانة القوانين عندما تكون مسلماً بها نظرياً .

وبالنسبة لفلسفة التاريخ فلها نفس الضرورات ونفس الموضوع – فيجب أن يكون المرء ملماً تماماً كاملاً بالحقائق والقوائم التي يقدمها التاريخ القصصي ، كما أن موضوع فلسفة التاريخ يقتضي تحصيل القوانين التي يمكن في ضوءها تقديم التحقيق أو البرهان الفطري . . . ولكن هناك أيضاً ، وغالباً ، حقائق بارزة توحى أو تشير إلى بدايات محدودة ، وبطبيعة الحال. فإن التعرض للظروف التي لا تكون على إدراك بها ، وبناتجها التي تباعد عن تحييد الأخريات والتي تفنى مع الزمن ، كما في حالة تلك الأشياء التي تحدث في مجال الإحصاء ، عندما تستبعد الصدفة وأخطائها باختبارات متعددة ، تمارس تأثيراً دائماً على التطورات التاريخية فمقابلة الحقائق والقوائم ومناهضتها يساعد على تقديم أساس للمنهج . فالقوائم أو الحقائق التفصيلية (٣)

(٢) والذي يفضل كورنو « تسميته بتعميل التاريخ . فالفصل الأول من كتابه يهتم بمعالجة تحليل التاريخ وفلسفة التاريخ » والذي يتميز بوضوح عن تاريخ المدينة ، الذي يهتم بالتاريخ العام للجنس البشري أو الغائبة التاريخية . فقد « كورنو » في الافتتاحية أن هذا يقتضي منا التحيز بقدر واضح بأن فلسفتنا في التاريخ تختلف عن تلك التي للآخرين والذين يأخون بأن للتاريخ قوانيناً . وسواء كانت هناك قوانين ، أو لا توجد ، فإن الذي يكفي أن هناك وقائع ، وأنه أحياناً ما يحدث بينها اعتماد متبادل ، وفي الأحيان الأخرى ينتفي هذا الاعتماد .

(٣) لفلسفة التاريخ ، وبناء لموضوعها الأساسي ، حق الانتقاء من بين الحقائق التاريخية الكلية للحقائق الأساسية العامة التي تؤلف هيكل أو إطار هذه الفلسفة وتفسير الكيفية التي تتضمن بها الحقائق الأخرى حقائق تفصيلية تكون ذات أهمية وتعتبر حسب استطلاع ، وبالرغم من أنها فلسفيات تكون حقائق ثانوية .

لا تدرس في تجسدها الفردية أو في ظهورها الأول ، ولا حتى هناك مظاهر أو جوانب يتم تجريدها من الواقع التاريخي الذي يتم تعميمه تحت تصور واحد . وإننا هناك بناءات كلية يوجد في مسارها القبل تجمع في المسار كما يقول سارتر . فالحقائق العامة لا ترجع عموميتها فقط الى المكان الذي تحتله من الكل ، ومطابقة هذا المكان لأي وضع أبدي ، أي كان ، بل بالإضافة لذلك ، ترجع هذه العمومية الى مقياس اتساق العلاقات الناتجة ، بين الجزء والكل . ذلك المقياس الذي يخلق حقائق عامة كالمصانص والعناصر والظواهر التي تأخذ مكانة « الحقائق العامة » عندما تتكامل في نسق يكون مبعث الاهتمام ، ويكون لديه قدرة على تمثيل الكل ، الذي في ضوئه يمكن تحديد عمومية الحقائق . ويستتبع هذا أن الدور الفعال لكل عنصر يعتمد على حجم وأهمية الكل المتساند . وهذا ما يكون كافيا لمعنيين أكثر الحقب عودا ، حتى يتم تبين الظهور أو الوضوح الفعال للحقائق التي يمكن معالجتها بالتفصيل في القصور الأوسع (٤) .

فالحقائق كالكلمات كما لدى العلم اللغوي البنائي الذي يبحث في اللغويات ، والذي اكتشف منذ سوشر أن اللغة شكل وليس جوهر أو مضمونا وأوضح « الخصائص المستهجنة والغريبة ، التي ليس لها فورات محسوسة ، ومع ذلك لا تجعلنا نشك في أنها موجودة وأن وظائفها تؤدي الى استمرارها » . ولقد وضعت فلسفة التاريخ أمامها مسئولية تحديد البناء ذي المعنى وذو الدلالة لأن ليس هناك واحد اليوم يرغب في التخلي عن البحث عن المعاني في التاريخ ، والذي تكون فيه عند نقطة بدئه فكرة أن معاني العناصر ومدلولاتها تشبه الكلمات في لحظة معينة من لحظات ارتقائها ، الذي يشترك من النسق باعتباره كلا متوازنا ، أكثر من اشتقاق هذا الارتقاء من تاريخ هذه الكلمات . وبهذا يتضح أن التاريخ يبين ربطه فقط بوضع الوقائع ، الواحدة تلو الأخرى في تسلسل زمني . على أنه إذا أردنا تحديد العلامات التاريخية الثانوية أو عرض الحوادث عرضا تفصيليا ، هنا يجب على المرء أن يبرز بالضرورة في نظرة واحدة ، سياق الوقائع التي تتبايع كل منها خلف الأخريات عبر القرون ، وذلك بإجراء مختلف تماما عن ذلك الذي يستخدم في التاريخ القصصي ، ولا نتعدى على روح المنهج الذي قدمه كورنت بإشارتنا الى أن العالم الكلي للمدنية يتطابق مع البناء اللغوي ، فهناك فقط فروق دون اصطلاحات ايجابية (٥) . وتتطلب الإحاطة بالتجمعات الدالة التي لها معنى ، اغفال بعض الحقائق الخاصة ، ومعرفة بالتناقضات الأساسية التي يعزى إليها وجود هذه التجمعات ، وبناءاتها . فالمدخل المنهجي يحتوي

(٤) فبعد فحص الصورة التاريخية من خلال مظاهرها وإبداها الهامة ، نستطلع منها ما يهتما أكثر . كتاريخ المدينة القريبة ، وذلك لكي نضاهيها من خلال مساحة محدودة ، وعلى مدى صغير من الحقائق ، والتي كانت في التحليل الأول تفصيلات ، مكنها من وجهة النظر الأخيرة ، أصبحت من الطراز الأول للاهتمام .

(٥) يوجد فقط داخل اللغة اختلافات . وحتى لو كانت اختلافات هامة ، فهناك اختلاف عام يعني اصطلاحات موجبة يوجد بينها اختلاف ولكن في اللغة توجد فقط اختلافات دون اصطلاحات موجبة . وأيا كانت اللغة فلا توجد الابتكار أو الموسيقى أو الأصوات مثل وجود النسق اللغوي لأن الذي يوجد فقط إطار تصوري يعزى دعوى ناجمة عن النسق .

وضع تأكيد على البناء المترابط المتلاحم للنسق ، والتساند المتبادل بين مكوناته ، بجانب طابعها النسبي الذى يساعد المرء على استخلاص فكرة الازدواج فى مدينة العالم ، والتي يعبر عنها بوجود توازى بين المدنية الأوروبية ومدنية الشرق الأقصى .

وهذا البرهان أو التدليل على الواقعة التاريخية قد يصطلم مع فكرة المحلية أو التمرکز . ومن المفيد محاولة وضع المدينتين فى مجال محدد بناء على تضمين جغرافى للكفاءات . فالشرق الأقصى ، والغرب الأقصى لا يوضعان كمنطقة اقليمية ١ أو ارضية لها جذور ، كما هو الحال بشأن المدنية الأوروبية . فهما بمثابة مساح « للمدينة » أو كما كتب ريمون آرون ان اعتبار هذا المسرح ليس مساحة محسوسة ، بل ان شئت فقل نوع من التجريد ، والتبسيط ، والأسلبة والتنظيم فى اطار معين يحدد انتباه الملاحظة . ولذلك فاقليمية المدينة أو تصنيفها وفقا للأقاليم لا يعنى تماما وجود حواجز فاصلة ، أو وجود نموذجين ثقافيين على المسرح العالمى ، مما يفى بلوغا لقمة عملية التبسيط . على ان هذا الازدواج عادة ما يوجد « فيمكن أن يقال ان هذا التقابل بين النصفين الشرقى والغربى من اليابس القديم ، بمثابة مساح للمدينة ، كانا واضحين منذ البداية ، ومنذ الواقع التاريخى لمقر الفرعونى وللصين . وبعد ذلك بالفى عام رمز كل من ليون- تسى وكونفوشيوس فى الصين وطاليس وفيثاغورس فى اليونان ، الى مجيء وظهور شكل متفوق من الثقافة الفعلية المتجسدة فى الفلسفة ، أو ما يسمى تاريخيا بالتراث الحقيقى . وبعد ذلك بخمسة أو ستة قرون وجدت امبراطوريتان فسيحتان تأسس عليهما حكم مطلق « فى شرق وغرب العالم القديم » - هما الامبراطورية الرومانية والصينية اللتان بنيتا على اكتافهما مصائر نسقين من أنساق المدنية . ومن الفاجعة التاريخية كون الدوام والاستمرار الاقليمى للطبقتين الشرقى قد تباين تباينا حادا مع قلقلة مراكز المدنية الغربية التى انبثقت عن المدنية المصرية وقامت عليها ، متمثلة فى الاغريق والرومان . على ان هذه التيارات التى برزت من سكان البحر المتوسط توضع وتدل على استمرار التقليد الغربى الذى لقي قبولا لأسلوب فى الحياة وتصورات أحدثت تحولا فى العالم . وكل شيء حدث ، أى كانا هناك منطقتان محددتان من العالم كان لهما حق ، أو امتياز تشكيل الوجود الانسانى ، وقدر المجتمعات المختلفة . وقد اقتبس « كورنو » من ليبنتز دون أن تشير الى ذلك عبارة أوضح فيها الاخير ان أعلى ايضا حلت للروح الانسانى قد تركزت عن طريق الازادة الالهية المتمثلة فى طرفى الكرة الأرضية : فى الصين وأوروبا . وفى هذا لا يختفى العالم الجغرافى من أجل تحقيق تجانس الفضاء الهندسى ، الذى يشير الى نظرية طبيعية للمكان تطبق على ظاهرة المدنية ، حتى يتسنى توضيح الوسط الكوكبى الذى يوجد من خلاله جزءان من الفضاء يتجلبان فى خصائص مختلفة ، تتجسد فى نسقين من أنساق المدنية ، يقابل كل منهما الآخر أو يناظره مجازا ، وواقعا . فعلى أساس الفضاء الجغرافى يوجد فضاء كونى يصير تقسيمه الى شرق وغرب عن تباين أساسى فى الأماكن ، بناء على قانون التناسق . فهناك مدينتان لهما فى وقت واحد سطوة وسيطرة ، ومؤشر على اتجاه الامتداد فى المستقبل . فبينما انتشرت مدينة الصين من الجنوب الغربى الى الشمال الشرقى لتصل

كوريا واليابان ، وبعض الجزر الأخرى فى المحيط ، كانت المدنية العظمى الأخرى التى قام تراثها القديم على أساس أرجحيتها فى آسيا الوسطى ، تمتد من الجنوب الشرقى الى الشمال الغربى ، ولتتعد أخيرا عبر الأطلنطى كى تستمر الى أرض أخرى تدور فى نفس الاتجاه . وأخيرا فان عمومية فلسفة التاريخ ، تعد عمومية موجبة ، أو نوع القضاء الأسطورى تتحدد من خلاله الاتجاهات والمواضع عن طريق تركيز المدنيات الكبرى .

ان فكرة تناقض القوانين تسمح لنا بكشف طابع سمات النسق العالمى للمدنيات . فلا شك ان هناك قدرا ملحوظا من التشابه بين المدنيات . فالمدنية الأولى الشرقية والغربية قدر عليها تسيير جماعة انسانية نحو ادراك ومعرفة نوع منتظم من ظروف الحياة الجماعية ، وبالتحديد كان هناك بعض المظاهر المشتركة بين المدنيتين المصرية والصينية : فكليهما أظهرتا بطريقة واحدة أساليب الاتصال كالألفة والكتابة والإرادة المباشرة نحو أول ابداع فى الصناعة ، وإيجاد قوة نظامية ، وغرس تقاليد ثقافية من خلال جماعات متعلمة . وبعد ذلك عندما اصطحب الانتشار الثقافى ، بانتشار المعرفة والتكنولوجيا والمعتقدات عبر كل شاطئ البحر المتوسط ، أصبح باستطاعة المسافرين من بلاد الفال (فرنسا) الى سوريا أن يجد فى كل مكان نفس الآثار ، ونفس المناظر ، ونفس الطقوس ونفس النظم . ان عملية التجانس التى تؤدى الى خلق تماثل عالى وجدت ما يقابلها ويوازىها فى الصين ، ذلك التوازى الذى قدم وحسنة لكل الحقبة التاريخية أو العصر . وبجانب هذا ساعد هذا المجتمع الأسطورى - الصينى - على ظهور كتاب المملكة الوسطى حيث نشأت أول مجالس حكومية ، ظلت شاهدة من شواهد نجاح الدارسين الصينيين فى الفحص والتمحيص اللذين ساعدا على وجود الوثائق الوزارية . ويوجد التماثل أو التشابه على مستوى تفصيلات الأعراف والشبائع والملابس . ويحدث هذا التشابه على مستويين : على مستوى الأجزاء المكونة ، وعلى مستوى النشاط القائم ، فهناك تجهيز للمواد متشابه من جانب ، وقوة للترتيب والتنظيم ، من جانب آخر ، هذا الترتيب وذلك التنظيم الذى بدونه ما كان باستطاعة هذين المركزين الإبداعيين الامتداد الى ما وراء البيئة المادية المحددة والمتميزة بوضوح . وبجانب هذا فان تفسير الاختلافات فى المدنية يجب ألا يتم على أساس نوع من الاختيار المبدئى ، أو على أساس وجود مسبق . ففى رد قوة الوحدة والتكامل الى ظرف صورى أو رسمى للوجود ، جرد « كورنو » هذا الاختيار من مميزاته الفلسفية .

ومع كل هذا فيجب أن يكون فى الاعتبار ذلك الكل المتكامل الذى تعمل الفروق بين المدنيتين من خلاله ، أو بتعبير أدق تناقضاتهما . وقيم الدليل المباشر على ذلك التبركز والتوطن الناجع للمراكز الثقافية الغربية . لقد سقطت المدنية المصرية منذ أمد بعيد ، ولكن كنتيجة لتأثيرها فى الأجناس الهيلينية والسامية ، مهدت الطريق أمام المدنية الأوروبية ، لانها شكلت الحلقة الأولى فى سلسلة المدنيات الغربية . وهذا أمر لا يمكن استبعاده وحذفه دون تحديد العناصر الضرورية لكل التطورات اللاحقة فقد كانت المدنية المصرية منذ مراحلها المبكرة ، فى خط معارض للمدنية الصينية ، بالقدر الذى كانت فيه المدنية المصرية واقعا غير منعزل ، حكم عليها بالبقاء لعدة قرون تالية .

ولقد كانت فاعلية التأثير الآسيوى والأوروبى قائمة عبر المتوسط لقرون عدة ، سواء كان هذا التأثير الفعال حدث على اثر الفتوح الفارسية والانتصارات العربية ، والاتراك أو الغزوات المنغولية أو ما تلا غزوات الاسكندر ، كالرومان أو الصليبيين . ولقد أدى امتزاج الأجناس والثقافات هذا الى نتيجة متمثلة فى خلق تراث فكرى عام مشترك لكل الجماعات العرقية المتعددة ، وقد لاحظ « كورنو » ان هذا الامتزاج كان كشفا عظيما لذلك القرن الذى ساعد على تأسيس ممالك الهند والفرس وأسلاف الاغريق ، والهيلينيين ، والجرمانيين ، والاسكندنافيين واللتوانيين ، والسلافيين ، التى وجد فى جذورها وبناء لغاتها خلفية من الأفكار المحددة ، والتقاليد المشتركة ، مما يقدم برهانا على انتشاره الأساسى للشعوب التى كانت منفصلة بعدة مسافات . ولم يبق هذا المجتمع الهندو أوروبى مطلقا على نفسه ، حيث رحب بالتأثيرات السامية التى جلبت اليه أفكار الوحدة السامية والشخصية . فليس الانفتاح على القيم الهامة أمرا طارئا وقتيا يرتبط بفترة تطور النسق الثقافى ، وانما هذا الانفتاح واقع دائم ولذلك انتشرت فى الفترة الحديثة الطوائف الدينية الانجليزية ، التى فسرت حركة الاستعمار بارجاعها الى الآثار العبرية ، وليس هناك فى مكان آخر مثال شبيه بهذا ، فهناك طقس من الطقوس ولد فى الهند وانتشر الى الصين بدون أن يؤثر فى طابع المدنية الصينية . فقد بقيت هذه المدنية فى مواجهة التأثيرات الخارجية التى لم تستطع اختراقها ، على أن هذا لم يمنع معتقدات وطقوس الشرق من التسلسل عبر الأبعاد والجوانب العامة . لكن هذا لم يسمح لهم من الاقتراب من النواحي الرسمية للمعرفة والقوة . ولقد كانت ردود فعل الشرق والغرب مختلفة ، فالغرب تقبل بعض النظم من آسيا ، وطورها بما يتفق وميوله (٦) فمدنيته يمكن تصورها كنسق متطور مفتوح تقوم ميكانيزماته الخاصة بالتماثل والتوافق بطبع أى عناصر خارجية عنه بطبعه . وأما النسق الشرقى فهو يقاوم أى تأثير ويعلق ثقافته على الوجود أو الظرف القائم ، لقد ظهرت المدنية الصينية كبناء كلى دون دعائم أساسية .

وأما التقابل أو المواجهة الثانية فيمكن وجودها فى اتجاه الأهداف المنشودة أو الدوافع القادرة على الفطنة والتى تكسب كل مدنية طابعها الفريد . فالأثر الاغريقى والرومانى ، والامبراطورية التى امتدت الى الشرق الأقصى ، ركزت جهودها فى مناطق مختلفة . ولم تترك كل النظم المتطورة التى خلقتها أثينا أو روما سوى القليل للانسان كإنسان : فالمواطن فقط هو الذى له قيمة . وهو الذى يخضع للحكومة التى تعبى عن حاجات المدينة وتنادى بها ، وتعلق عليها الأهمية العظمى . وفى ظل هذا الانفصال بين المجتمع والحكومة ، أخضعت الدولة كل النظم الاجتماعية للنظم السياسية ، وكانا المجتمعات الانسانية وجدت من أجل حكوماتها ، وليس الحكومات هى التى وجدت من أجل مصلحة المجتمعات التى هى فى حاجة الى من يديرها . فمن أجل تحقيق الحكومات

(٦) فقد استقبلت أوروبا ، باستمرار . النظم الدينية الوافدة من الشرق ، وظهرت فيها ، وفقا لسياستها وفلسفتها ، أو بعبارة أخرى أوربتها ، اما فى الجانب الآخر فقد رحبت الصين بالمعتقدات والطقوس التى وزعت إليها من الغرب ، ولكنها لم تسمح لها بممارسة فاعليتها على نواحي المعرفة والقوة .

لأغراضها واخفاط على أمرائها وسلالتها الملكية نسيت أو تجاهلت الاهتمام المباشر بالإنسان كفرد . وتم التعبير عن هذه الفجوة بين الحكوميين والدولة من خلال انتعاض الين ، بين القيم النفعية ومثل العظمة والبطولة : فالمواطن ينشرح في الاحتفالات ويتمتع بالمنظر ، بشكل يجعل الحياة اليومية تتشكل في روايه مبهجه حافلة بالثراء . وأما بالنسبة للنظم الاجتماعية للصين « فهي تبني وتشق قيمتها من تيسير وتسهيل انجاز الحياة » فهي تجد من أجل الراحة الحلقية وافيزيقيه للأفراد ، وان « النظم تسمح فقط بما يساعد على خدمة الإنسان » فهي تنشئ سعادة الكائن البشرى ، أو على الأقل ترغب في جعل الوجود اليومي للإنسان أقل تعباً وارهاقاً . هذا فضلاً عن ان الصين كانت قبل أوروبا على بيئة بنتاج التكنولوجيا المتقدمة – كالبوصلة والبندق ، والورق ، والطباعة التي عرفت أهميتها المدنية الأوروبية أو اكتشفتها بعد الصين ، وجعلتها تتكامل مع النسق الصناعى الذى ساعد على مولد التقدم والنجاح وتطورهما .

لقد تبينت أوروبا ببطء هذه الاختراعات النافعة . ولكن المكتشفين والمخترعين العظام قبل وبعد كولومبس ، وكذلك الحكومات كانت مدفوعة بحساس وهمية واضحة . وهذا النوع من الدوافع هو الذى يمثل أهمية كبرى : لأنه يجلى تفوق الأهداف السامية التى ناشدتها الامم الغربية ، التى اهتمت بالبحث والتنقيب بكل ما لديها من همة وحساس لتحقيقها . فالنشاط الفردى أو الجمعى يتحدد اتجاهه وشدته من خلال الاهتمام بالقدرات الجردة واستجماع القوى الانفعالية . وفي هذا يساعد أسلوب الحياة على إبراز روح التضحية وتنميتها وسمو الموضوعات التى تكسب الوجود طعمه ورائحته التى ترتبط بالانجاز البطولى الذى يحدث التطلع وينمى البصيرة ، وبعبارة أخرى ، فإن الذكاء يؤدى بالمرء الى تخطي المواقف الصعبة ، والوصول الى مواقف مشرقة لا يمكن نسيانها . وهذا الحماس والانفعال الذى يجعل المرء يقف في وجه الخلفية المشتركة المألوفة للإنسانية لم يكن له وجود فى الصين . ولكن الحكمة ونظمها ، والاحساس بالنفور نحو صنع الايديولوجية ، لم يكن فى حاجة الى استجماع الحماسة لتأكيد المدح والتعظيم الذى يقف في وجه ادراك تطلعاتهم . وقبل ذلك بعشرين عاما وضع « الكس توكفيل » بديلا مشابها عندما أشار الى « اننا يجب أن نفهم أولا ما الذى نريد من المجتمع وحكومته » ، فهل نريد مكانة ورفعة سامية للعقل الانسانى ، ونعلمه ملاحظة أشياء هذا العالم بأحاسيس شريفة ، ونوحى للناس باحتقار المكاسب الدنيوية ، وذلك حتى نوجد تصورات قوية تبعث روح الأمانة والاثرة ؟ وهل هدفك ومقصودك تحسين العادات وتنميق طرائق السلوك ، واثراء الفن ، وبعث روح حب الشعر والجمال والبهجة ؟ أم انك تبني شعبا قادرا للسيطرة القوية على الدول الأخرى وتعد من أجل هذا مشروعات كبرى ، أيا كانت نتائجها ، تترك اسما مشهورا فى التاريخ ؟ فلو انك اعتقدت وأمنت بهذا كغرض أساسى للمجتمع ، فعليك أن تتحاشى حكومة الديمقراطية لأنها لن تفضى بك مؤكدا الى هذا الهدف .

ولكن لو انك اعتبرت الدافع الأساسى هو صرف النشاط الحلقى والفكرى للإنسان من أجل انتاج الراحة والسعادة للإنسان ، ولو أن هناك فهما واضحا للإنسان

لكي يكون أكثر أربحية من أن يكون أكثر عبقرية ، ولو أن لديك رذائل أكثر من الجرائم ، وكنت قائما بالقيام بأفعال قليلة النبيل ، ولو أنك بدلا من المعيشة في مجتمع ذكي رضيت بنجاحك وحده ؟ ولو أنك باختصار كنت من أنصار الرأي القائل بأن الهدف الأساسي من الحكومة ليس منح قوة كبيرة للتحكم في المجتمع ، ولكن تدعيم المتعة الكبرى ومنع البؤس عن كل فرد - لو أن ذلك كان أساس رغبتك عليك بتحقيق الظروف المتساوية للناس وإقامة النظم الديمقراطية .

لقد اقتبسنا هذا السياق ، على الأقل ، لانه حول التعارض بين الشكلين المذكورين من أشكال المدنية ، اللذين وضعهما « كورنو » الى مصطلحات اجرائية . فكل المؤلفين فحفا ملائمة النظم لانجاز أهداف المجتمع المنشودة وتحقيقها . على أن التحليل الذي قدمه كل يختلف عن الآخر . فتوكفيل بتوكيده للتزاوج بين تصور خطة الجمع الانساني ، وشكل الحكومة ، التي تضطلع بتنفيذ هذه الخطة ، يقع ضمن أنصار مدرسة فكر « مونتسكيو » . وأما كورنو فقد خرج على هذا التراث : لانه يعتقد أن نظرية الحكومة لم تقدم حلا لمشكلات التنظيم الاجتماعي ، فالفعل الانساني ليس في ظرف يسمح له بابتداع تعريف وتحديد لسيادة الدولة وأما بالنسبة « كلورنو » فيرى أن الثروة العامة تتمثل في دعم الوجود الانساني بايجاد الطريق لانجاز مهمة تطوير الادارة ، وتلك مهمة يجب أن تعلق الحكم « فهم يحكمون أكثر مما يديرون » . هذا ما كتبه « كورنو » بالنسبة للاغريق والرومان الذين ابتلوا بالقوة ومباهجها واستبدلوا واجبات القوة بالادارة من أجل الحكومة ، اننا دوما نرجع المسائل الى البناءات الأساسية للتنظيم وميكانيزمات الكل السياسي .

على أن مشكلة جديدة تظهر في الموقف ، تدور من خلالها الأسئلة والاجابات حول التعارض بين السياسة والادارة . لقد أقر « كورنو » انشاء مدرسة للادارة سنة ١٨٤٨ . فالتغيرات الجديدة التي لحقت بالمدنية الحديثة - كتقسيم العمل ، والنمو السكاني ، وزيادة حجم الحكومة ومقاصدها والاتجاه نحو المساواة بين مستويات المعيشة - أدت الى نوع من تزايد في العلاقات الوظيفية المعقدة بين كل العناصر المكونة للواقع الاجتماعي الكلي . ولسوف يساعد التحليل التجريبي والاحصائي في منع وظيفة الادارة من أن تصبح موضع المناقضة . « فبالرغم من أن وضع قضية الادارة جاء حديثا ، فقد قدم للتشريع أساسا علميا وعمليا ، وبذلك محاولات مثيرة في هذا الصدد . وأصبحت هذه التحليلات متطابقة مع القوانين العامة للروح الانساني .. لدرجة لا يتوقع المرء معها وجود حقبة من الزمن يكون فيها التشريع مزيفا ، لأن الجانب الأكبر منه على الأقل يستند الآن الى ملاحظات علمية للوقائع الاجتماعية ، والى نسق من التفسير التجريبي بالقدر الذي سمحت به الظروف بأحكام هذا التجريب . ولم تعد وقفة التجريد المشدد والبرهان المنطقي كافية لجعل السلطة تسمو فوق القانون ، الذي تم اشتقاقه من التجريب الذي درس وفسر من قبل علوم واقعية - فالفيزياء الاجتماعية ، مجال الادارة حددت أغراض السياسة بعيدا عن مد أو تعميم النسق التنظيمي الخاص باللوائح - لقد تقد « كورنو » الاشتراكية وتنبأ في نفس الوقت

بانتصار الاقتصاد الليبرالى - وباحلال الادارة العلمية للمصالح الاجتماعية محل التطبيقات والممارسات الحكومية المتقلبة . - لقد سار تطور الادارة جنبا الى جنب مع ميكانزمات الترشيح الواضحة ، التى حددت شروط التنظيم والفعل الاجتماعيين . وتحرك القوى غير الرشيدة التى تضعها السياسة فى حساباتها - كالفراغ والانفعالات والتحيز - أى مقصد أو هدف تنجه اليه وترفعه الى مرتبة العلم . وكما أشار «كورنوه» لو ان الناس حصلوا على النظم العسكرية والمالية والادارية المتزايدة فى التعقد ، فسوف ترتد السياسة وتصبح نوعا فطريا بسيطا . فتطور الادارة حتى تصبح محددة للسياسة يحتاج فى نفس الوقت الى تحسين علمي للأساليب الفنية الادارية التى تقف فى وجه الركود والفساد الذى يعلو النظام السياسى ودوره . ومع كل هذا فيجب ألا ننزع الحكومة من أنفسنا ، لأنها هى التى تحافظ على وحدة الدولة وتكاملها ، وهى التى تضطلع بهام التطبيق حسب ما تسمح به الظروف ، والمقياس المفيد باستبدالها بشئ آخر أمر لم يتأكد أو يثبت علميا بعد . وهى أيضا تسن المقاييس التى توظف كل السكان أو الطبقة العريضة للمواطنين ، وأخيرا تلعب دورا فى الصراع ضد اليوتوبيات غير الواقعية ، وتطويع الفضب والحماسة والاندفاع . وتهدى من الفرائز التى تبطل من الارتقاء وتقر بالإضافة الى ذلك الصور والأشكال الجديدة للتدرج الاجتماعى ، التى تبعد القديمة ، وتحول دون الانشقاق بين صفوف السكان . وأخيرا فى المعركة بين الترشيح والعشوائية تسعى القوة السياسية من خلال ملامح وأساليب العشوائية على تدعيم انتصار الترشيح ، فهى كحصان طروادة تدخل بقوى التنظيم الى قلعة قوى الغريزة كي تخدعها وتجردها من أسلحتها . فالقوة السياسية مطلوبة لنحاشي رد الفعل العنيف الذى يعطل العملية التى بواسطتها يشكل المجتمع بناءاته بما يمثل مع قوانين الفيزياء الاجتماعية . وفى أخذ السياسة بدور المناورات المنطقية والتبريرية ، تترجم هذه السياسة مقاومتها الى سقوط لها من أجل افادة الادارة . والآن أصبح ذلك الشكل من أشكال المجتمع الذى يؤدى فيه ابعاد الحماسة والاندفاع الى تحقيق وظيفة القوانين الرشيدة ، كان هذا الشكل مطلوبوا من قبل المدنية الصينية . « فالصين بحكمتها وخبرتها الحسية فى التطبيق والممارسة ، وصلت الى أفكار ومبادئ عامة ، ليس من أجل تفوق الذكاء وسموه أو احكام الطرق فى الحكم ، بل من أجل ابعاد الحماسة والاندفاع الذى يعوق طريق ادراكها لهذه المبادئ ، التى لم تتضح الا من خلال فعل القرون ، والتى لم تظهر قبل اخذ الحماسة وانها كل التصورات التى رسخها الخيال القوى الجامع » ، فلا الحظ ولا الورثة ولا الانتخاب الطبيعى ولا الثروة هى التى تقرر الامساك بالشئون العامة . فالوظف العمومى فى تخليصه للاصطلاح الأخير من المعانى المنحطة الشائعة اللاحقة به ، رفع الادارة الى مكانة التكنولوجيا القائمة على البحوث فى مجال القوانين الاجتماعية . وبهذا أقامت المدنية الصينية نموذجا أكثر انتقاء ، وتفسيرا للافتراضات الأساسية ، التى من خلالها أمكن الوصول الى استخلاصات ونتائج ضرورية .

ويوضح مدلول التاريخ ومعناه ، ان كلا المدنيين المتناقضين يناشد الصدام ، أو كما ترى الآن التوفيق البسيط بين الشكل والمضمون . ولذلك فلن ينتج النضج

الحقيقى طرازا ، أو ادراكا لنموذج عام ، أو الى وحدة أولية تتعلق بالعالم الاجتماعى والثقافى . والأكثر أهمية من هذا أنواع التجريب التى أنجزتها الصين وأوروبا ، والتى لا تتواءم مع اطار المحاولة والخطأ على المستوى العالمى من أجل تحقيق المجتمع المثالى ، فأى مما نعرفه لا يقيم خطوة تاريخية فى حركة الانسانية نحو طرف نمائى نهائى « فالشمس تشرق من الشرق ... وتاريخ العالم يتحرك من الشرق الى الغرب ، فأوروبا نهاية المطاف وآسيا هى بداية التاريخ » كما كتب « هيجل » ان تاريخ العالم بدأ مع الامبراطوريات العظيمة ، الصينية ؛ والهندية ، والفارسية واستمر بتكوين الدولتين اليونانية والرومانية ، وبلغ ذروته عند الامبراطورية الألمانية . ان الروح النهائى أو المطلق يأخذ لنفسه شكلا ملموسا ومحسوسا ويتضح من خلال اللحظات العظيمة للمدينة الشرقية . فالروح الهيلينى والألمانى ، والأساس التاريخى الرصين يحدد مراحل المخاطرة التى تجد نهايتها وأهميتها ودلالاتها فى الشكل المسجد الراسخ . وبالنسبة « لكورنو » يرى ان عدم التناسب الثقافى ما زال قائما ، وان التاريخ يحمل كل مدينة حقبة للانجاز . وتبدى هذا كما قلنا من خلال التطور الذى يمتد فى اتجاهات متعارضة . فالمجال الهيجلى ، مجال مباشر تنظم من خلاله الأماكن المختلفة فى اتجاه الى أعلى ، مصحوب بالبحث عن الديمقراطية الكاملة للروح . وكما قال « هيجل » « بالرغم من أن الأرض تشكل مجالا ، فان التاريخ لا يوصف كدائرة حول هذه الأرض » . ولتصور هذه الحركة المحدودة والاستمرار الخطى ، استبدل « كورنو » هذا بمنحنى مجالى ذى اتجاهين ، من خلاله تحدث حركات دائرية فى الاتجاهات المتعارضة ، التى تبدأ من الأصل العام المشترك . ففي حركتها تطوق المدينتان المذكورتان الكرة الأرضية ويتجسد مسار كل منهما من خلال الواقع الذى مؤداه « ان المهاجرين الصينيين والأوربيين يقابل كل منهم الآخر فى الوقت الحاضر على السطاح الغربى لأمريكا الشمالية ، فى مسافة تكاد تشبه الدائرة اذا ربطناها بنقطة البدء . فالثورة تكتمل ، ومن أكثر قسومات التاريخ العام للانسانية أهمية ما يمكن اختصاره تماما على النحو التالى : ان المستقبل سوف يجلى مصاحباته البديعة .

وبالرغم من كل هذا أدرك « كورنو » حالة نهاية سوف تطبع نهاية التاريخ . وهذا ما معنى به أن المدنية تميل الى ابدال المحسوب ، أو الميكانيزم الذى يمكن حسابه لحياة الكائن العضوى ، بالعقل والغريزة ، وبقاء الانساق الرياضية والمنطقية لحركة الحياة . وبعبارة أخرى يحوى التقسّم على ابعاد ، أو اقلال دور الغريزة والخماسة والاندفاع ، من أجل اقامة عالم يكون كل شىء فيه محكوم على أساس التجربة ، وبالقوانين المنطقية والرياضية . فمن خلال النضال والتجربة يعد الوجه التاريخى للانسانية الطريق وبمهده من أجل الانتصار النهائى للعقل ، فبراعة الرجال العظام وسياق الحوادث ونضال العائلات الملكية وسلالاتها وكذلك النضال ضد أوهام الصدفة والحيال ، تلك الأشياء التى لن يكون لها مكان فى مجتمع يكون فيه « القلم فى اليد لكى يقدر ويحسب حسابا للجماهير ، ويقدر فيه المرء تماما وبدقة العائد من الميكانيزم المنظم » .

فالحقائقي والوقائع سوف تتحرك بما يتلام وبالببناء المعقد المشغول والمملوء بالميكانيزمات التي تساعد وظائفها على الحفاظ على توازنها . ان خلاصة الوجه أو الجانب الماريخي سوف تجلب معها نهاية التاريخ كمسار أبدي واضح . وفي الغالب سوف يختصر التاريخ الى جريدة رسمية حافلة باللوائح والاحصائيات المجردة واتفاقات رؤساء الدول وتوظيف الخدم المدنيين مما يبطل التاريخ بالمعنى المؤلف الشائع للكلمة . وبين العثرة الاولى والمستقبل الغامض يظهر التاريخ الاشباع والياس والجنون . والفترة التضييقية التي توضع من خلالها الميكانيزمات الملائمة في محلها . ولسوف تظهر الانسانية نفسها وتحقق شبابها من خلال الوقائع ، والرجال العظام . والتعظيم الاخاذ ، والخصومة الدافعة ، والظروف التي من خلالها يعلق قدر كل شيء على ملف الموت . ان التعارض من الجوانب التاريخية والجوانب النهائية يلخص التعارض بين الحيوي والمنطقي الرشيد والعضوي والميكانيكي ، ودائرة الحياة واللااخلاق والتاريخ والنظرية . ولسوف يحل تيار المدنية الانسانية نحو ادراك كل عظيم متحد غير قابل للتفكير يحكم بقوانين رشيدة ، وبالاكتشاف وبدراسة واستغلال نتائج العلوم المختلفة . ان العصر التكنولوجي يقترب ويبدأ رويدا رويدا . وكان من أوائل من تنبأوا به « كورنو » وسان سيمون وراثينو .

هل نحن الآن على مشارف الدخول في حقبة جديدة ، نتحقق من خلالها نبؤات « كورنو » ؟

هناك مبرر للشك في أن تأثير القوتين العالميتين العظيمتين ، ومسار وتطوهما ، سوف يحدد بوضوح على أساس اقليمي . ومع ذلك فإن تتبع اللقاء بين « نيكسون » و « ماوتسي تونج » ، لا يساعد ناما على القول بأن المرحلة العالمية في هذه اللحظة ، ماتت بفاعلين أدى حوارهما الى اتفاق تام على الممكن ، وعدم اتفاق كان على جعل هذا صـروريا .

ان هذا الاستقطاب الازدواجي للقوى العالمية النشطة لا يجعلنا نتناقض تماما مع تصورنا العادي للعالم ، فالتعارض بين العالم القديم والعالم الجديد ، وبين الحرية والعبودية . وبين أمريكا وأوروبا ، وبين الديمقراطية والتسلط ، وبين العالم الحر والعالم الشيوعي ، أو بين الرأسمالية والاشتراكية ، كله يفهم ازدواجاً في خطة هذه المرحلة العالمية ، ومن ثم فإن استخدام الفئات والمقولات التاريخية والسياسية والاقتصادية أو حتى الحربية ، سوف تظهر في التمييز بين كل اقليمين مختلفين ، ونوضح نمط كل في الحياة ومركز صناعة القرار . ويبدو أن الحرب الباردة التي تلت الحرب العالمية البانية تبنت هذه الوجهات من النظر ، بتحديد أدوار كل من روسيا السوفينية والولايات المتحدة باعتبارهما ممثلتين لدورين عالميين . وفي واقع الامر فإن توازن القوة من أجل الحفاظ على السلام والذي يمكن قياسه وحسابه من خلال القوة الحربية والصناعية ، والدور الدبلوماسي للدولة وتأثير منزلتها في الجماهير ، كل هذا سوف يحدد « جوهر المدنية » . ونمة أشياء غير مألوفة ، ومماتات كمية ، تقضي الى فروق كيفية في النظرة الى الوجود وأساليب التفكير والمعتقدات وهذه الازدواجية في

الحس العام والسياسة ، ترتبط بالظروف كى ما تنسق مع ما أوضحه « كورنو » من خلال منهجه فى التحليل .

ومع كل ما سبق هناك فئتان أو مقولتان من الوقائع الجارية فى الوقت الحاضر يمكن إضافتهما الى الاستخلاصات التى توصل اليها « كورنو » تتمثل الأولى فى تحول الصين فى ظل الشيوعية ، فالحكومة الشيوعية غيرت المجال التقليدى المعوق وحولته الى مصدر للقوة ، من خلال اعادة بناء السلطة الحكومية على كل الاقليم ، وخلق المجتمع الصناعى . فالسلطة العامة والتصنيع ، وتحريك الجماهير ، والدولة الشيوعية ساعدت على جعل الصين عملاقا كبيرا وتجاهله أمرا غير معقولا أو غير ممكن ، فى الوقت الذى يؤدى وضعها فى الاعتبار الى تبديل فى عملية تفاعل العالم ، واختزال لها الى نقطة تنسق والغالب الغربى ، فالظاهرة الصينية تدفع نوعا من الفكر ذا منظور عالمى .

وأما المقولة الثانية فهي تتعلق بتلك الحقائق الناتجة عن عالمية المجتمع الصناعى ، وهذه المقولة الأخيرة وجدت بين كلمات « ريمون آرون » عندما أشار الى انه « هدف كل التجمعات الانسانية » . فتعميم النموذج الاجتماعى الذى تقف فى مقدمته الوسائل المادية للنتاج يقدم حالة من حالات رد الفعل . لأن السياسى يتصور ايدولوجية النظم الثورية باعتبارها تخطيطا رشيدا لاعداد مصادر التنظيم والتطور الذى يدفع بالاقتصاد الى تطوير طرق الانتاج . وبعد انشاء الجهاز الشيوعى جزءا أساسيا لاستراتيجية ناجحة لحملة يكون هدفها تصنيع المجتمع ، وايجاد احتياطى بروتينارى سريع مع المحافظة عليه ، كما أن النظم الرأسمالية يمكن تصورها باعتبارها محركات للتطور . ولا يمكن اعتبار المنافسة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى هى مناظرة بين الاقتصاد الحر والماركسية لاننا لو نظرنا الى المسارات المختلفة لكليهما . وكذلك للظروف التاريخية والجغرافية المختلفة . فسوف نجد أن كلا النظامين يقضى بالضرورة الى نوع عام من الاقتصاد ، الذى يعده كل نظام من النظامين حالة من حالاته الخاصة . فالاتجاه الذى يتبناه ويأخذ به معظم اليسار غير الشيوعى يتوازى مع تحليل الاقتصاديين الذين يرون أن ليس ثمة فرق أو خلاف أساسى بين النظامين السوفيتى والأمريكى . وتلك فكرة أكدها جالبريث فى كتابه «الدولة الصناعية الحديثة» (٧) . فالإقتصاد النهى يعتمد على التصنيع الثقيل يتطلب آلات ثقيلة يمتد اختراعها لفترة طويلة فضلا عن أن قوة العمل التى تبشرها تقتضى تدريباً طويلاً أيضاً مما يجعلها مكلفة . وفى كل مرحلة من مراحل تطور مثل هذه الاقتصاديات ، نجدها تتطلب تكيفاً منسقاً ، يساعد على تقويم حماية ملائمة من عشوائية وأوهام السوق ، حتى أصبح التخطيط أو الحفاظ على قدر من الثبات لفترة من الزمن بين العرض والطلب فى مجال علاقات العمل ، أمراً ضرورياً ولا غنى عنه . هذا فضلاً عن أن القرارات لم تعد تتخذ من خلال فرد واحد . بسبب إحلال الإدارة ، ووجود جمع من الجماعات والأفراد يسهمون بمعلوماتهم ومعرفتهم فى عملية صناعة القرار . هذا هو التنظيم الذى أسماه «جالبريث» بالمبناء التكنوقراطى Technostructure. الذى أتم الفصل بين ملكية رأس المال والإدارة الفعلية للمشروع .

ولقد كان لحلول الاقتصاد المخطط ، محل اقتصاد السوق ، أثره في تنشئة وسائل الإنتاج وتطبيقها ، مما أدى الى وجود « التقاء بين ميول المجتمعات الصناعية أيا كانت ادعاءاتها الايديولوجية أو الشعبية » . ولذلك فالاهتمام المعطى للوقائع الاجتماعية الاقتصادية باعتبارها أساسا للفروق بين طبيعة الرؤية الليبرالية والاشتراكية للمجتمع الصناعى لم تعد أسبابا واضحة تمام الوضوح لتفسير ذلك ، حتى أصبح البناء الفوقى السياسى يخفى الميكانيزمات الأساسية للبناء التحتى الاجتماعى الاقتصادى . وهنا نعيد نذكر إشارة « كورنو » التى مؤداها انه بالرغم من ان الامبراطورية الروسية تحوى مزيجا مختلطا من السمات الآسيوية والاوربية فهى تتجه نحو النموذج الأوروبى .

وهناك دراسة نشرت سنة ١٩٧٠ ألفها هيلين كارير دن كوسى وستيوارت شرام مدير معهد الدراسات الصينية بلندن ، تكاد تنسق ، وتتفق ، بطريق غير مباشر مع التنبؤات التى أشار اليها « كورنو » . فكل من الصين والاتحاد السوفيتى أفاد من الماركسية ، غير ان كل منهما يتهم الآخر بأنه حرف التعاليم الماركسية وخرقها . ونختاف ايديولوجية كل منهما عن ايديولوجية الأخرى تلك الايديولوجيتان اللتان أصبحتا اليوم قويتان . ولكن هل هذا جزء من اطار كل منهما الميكانيكى كى يزيد تأثيره على العالم الثالث ؟ وبعبارة أخرى الصراعات الناجمة عن اغتنام الفرص واستغلالها ، ألا يبذل قدر من الاهتمام للتعارض العميق الاصيل فى الفروق بين الطبيعتين الأساسيتين لهاتين المدينتين ؟ وبطبيعة الحال لا تستطيع الاطالة النظرية أن تضع مصانح الدولتين التى تترجم الى أفعال تحت أهمية الماضى التاريخى لهما ، أو تحت ما أسماه « كورنو » بالعناصر الانتولوجية . ويمكن القول انها ليست طبيعية ، وانما نزعات طارئة يحدثها مجموعة من الرجال فى مجتمعات محددة .

ان الرغبة فى تحويل الانسان والمجتمع والطبيعة ، والتى تعد هدفا أساسيا من أهداف الماركسية يتمسك به كل من الاتحاد السوفيتى والصين والماوية . ومع ذلك فالأساليب المختلفة لتحقيق هذا الهدف ، تختلف فيما بينها لاختلاف الظروف التاريخية والسياق الاجتماعى والتكنولوجى التى تطلب من المسكين بالقوة أن يأخذوا شكلا محددا ، وميكانيزمات أو وسائل معينة للفعل الاجتماعى والسياسى المستخدم . فالثورة البلشفية أخذت شكل نهضة عامة تحوى اتجاهين أو ميلين متقابلين - جماعية العمل ، وفردية القرية ، أو الاتجاه الجماعى فى الصناعة والفردى فى الزراعة . فالضجيج الذى يتسبب فيه حزب عمال الحفر ، ليس له أى اتصال من الناحية التطبيقية بالريف ، كما ان قدرا كبيرا من الشك الذى يحيط به القرويون المدن يرتبط بارتباط القرويين بالملكية الفردية ، وطريقة نظرهم للأشياء ، والتى تنفصير عن الرؤية الاشتراكية للعالم . وأما اذا نظرنا الى الثورة الصينية فى الجانب الآخر فنجد انها قامت وتمت من خلال حرب طويلة اعتمدت فيها القوى الثورية على القرويين ، الذين كانوا قليلي المشاركة فى المدن ، والذين اعتمدوا على حزب قام على تعاليم لينين وستالين ، وتحركت الجماهير فى ظل مبدئين أساسيين هما: الثورة الاجتماعية والتحرر

الوثنى . ويجدر بالذكر هنا ان النضال من أجل الوصول للقوة الذى كان قصير الامد فى روسيا ، استمر فى الصين لفترة طويلة .

لقد أثرت مجموعة من الظروف غير المتماثلة فى البرنامجين الماركسيين المختلفين . فالتأخر الصناعى لروسيا والاضطلاح السريع بالمهام الحكومية فرض على « لينين » تصور انه بنظير تطبيق التكنولوجيا وحدها يكون بإمكان الدولة الوصول الى موقف اقتصادى أحسن . وأصبح هذا التصور أكثر قوة عندما وجد فى كتابات ماركس تحليل للتقدم التكنولوجى . وعلى هذا ساعد المذهب ، كما ساعدت الظروف على ميلاد تفسير تكنولوجى للاشتراكية ، اعتبر منها لتغيير المجتمعات . ومهد لينين وحى « بريجنيف » و « كوسجين » وهذا البعد مازال سائدا ، وجلت ظاهرة الادارة المكتتبية محل الحكم بقصد الوصول الى دكتاتورية البروليتاريا التى تمه مصاحبا أساسيا هاما للتغيير . وأما فى الصين فالسنوات العشرون التى استغرقها الحرب ، صقلت قادة الثورة وجعلتهم يدركون ضرورة الادارة ، كما أن الحرب نفسها ساعدت على ايجاد مدرسة لتدريب الكوادر التى أتاحت للقرويين الفرصة كى يصبحوا أكثر ألفة بالشئوعية ومثل العدل الاجتماعى والاستقلال الوطنى . لقد أخذ الجيش فى الاتحاد السوفيتى على عاتقه القيام بالهز الادارى عن طريق البيروقراطية ، وبدون أن يقتل الجماهير ، قابل ضرورات الصراع المسلح ، وأعطى للجماهير أولوية الشرط الاخلاقى قبل الاهتمام بالكفاية التكنولوجية . وأما الطريق الطويل فقد جعل الشيوعيون أكثر ميلا نحو تبني الاتجاه الاخلاقى والفردى ، فى الوقت الذى لم تنكر فيه أهمية التحول الاقتصادى . وأما الحزب الصينى فقد أدرك الحاجة الى التصنيع السريع - وكان هناك تركيز على الانسان أكثر من التكنولوجيا ، وعلى قدرات الجماهير التى تتحرك حول المعتقد السياسى ، وذلك كتعويض عن الظروف المادية غير الملائمة لهم . وأما الثورة القضائية التى تعد محاولة حل مشكلة تحول الطبيعة الانسانية ، فمن أهدافها نزع الذاتية والفردية ، فتانى تفسيرا ذاتيا للماركسية وفى أحد الأعمال التى وضعت الكيفية التى يعيش بها سكان الكوميونة الصينية الصغيرة من خلال البورة فى الريف وتطبيق مبادئها ، استخدم المؤلف فى هذا العمل تعبير « فانشين » (أ) كى يشير الى القضاء على الاقطاع ، ورفع مكانة الفلاح المتوسط ، وكما يستخدم اصطلاح « فانشين » ويطبق على الفرد ، والمجتمع المحلى ، يمكن تطبيقه على الدولة انصينية كلها ، لتمييز التحول الراديكالى الذى حدث على نطاق كبير تمثله الثورة ذات المستوى العريض .

وبتمسك كل من الصين والاتحاد السوفيتى بقيم خاصة ، وصلت اليها كل منهما من خلال تجربتها الثورية ، شطرا برنامج الماركسية الى جزئين هما : تحول الانسان كمطلب عادل ، وتحول العالم من خلال الصناعة والتكنولوجيا . وكنتيجة لمشاركة الروس فى حياة الغرب ، وارتباطهم بالمثل الأوروبى القائل « بأن الانسان سيد

(أ) المعنى الحرفى لكلمة « فانشين » هو يقلب.

الطبيعة » ، مالوا الى اعطاء أولوية للظروف والأحوال الاقتصادية . ولتنافس هؤلاء الروس مع النقاء الثورى الآسيوى أعطوا الصين أولوية لهذا النقاء على كل الاعتبارات الأخرى ، ونادوا بضرورة التمسك باسط الصحيح المحدد بطريقة شبه لاهوتية ، والذي يتوسط بين الإنسان وقدره التاريخى . وهذا ما يصوره التقليد الصينى كظرف لا غنى عنه من أجل الامبراطورية . وفى هذا المعنى يشير اينمبل ان أفضلات لن تظل منقطعة طويلا ، فالصينى الصغير يبدو هنا كمصلح أو كمحرك سلمى لاجداده القدماء . ويعبر الثنائى الصينى السوفيتى عن تباعد بين محركين أساسيين تركا آثارا على العمل الماركسى ، وهذا الثنائى يتوأم والاختلاف فى الاتجاهات والتراث بين المدينة الغربية المشغلة بالظروف الموضوعية للتطور ، والمدينة الشرقية التى تهتم أكثر بالظروف الذاتية للوجود . ولكن ألا يتكرر من خلال الصراع الايديولوجى الصراع القديم بين الشرق والغرب ، ان هذا يتضح بناء على القدر الذى يضع فيه العالم السوفيتى امامه عددا متزايدا من الموضوعات المتماثلة مع تلك القائمة فى المجتمع الغربى ، والتى تحدد الصراع المذهبى الذى أسماه « كورنو » بالتعارض بين الصين وأوروبا أو بين الشرق الأقصى والغرب الأقصى » .

هل التمييزات التى أقامها « كورنو » منذ مائة عام ، ما زالت تميز العلاقة بين الأنماط المختلفة من المدينة ؟ ان اعتماد حكومة الصين على البرامج العلمية والتكنولوجية ، مع تزايد الاهتمام بالقوة العسكرية وتطوير الصناعة يمكن أن يدل على امتثال الصين مع النموذج الغربى . ومع هذا فان أى تفسير حتى ولو كان موضوعيا ، يقاومه الملاحظون ، خاصة الصحفيين ، الذين يبنون تأكيداتهم على الخبرة الشخصية . وكنتيجة لعدم القدرة بالنسبة للبعض ، أو بالانخبار العمدى ، بالنسبة للبعض الآخر ، لم تجتهد الصين كى تبني مجتمعا استهلاكيا . ففى سنة ١٨٩٩ استطاع الدارس الصينى مشاهدة الابتكارات المدهشة للبلدان الشرقية وسأل نفسه سؤالا « عما اذا كانت » كل هذه الابتكارات قادرة على جعل الانسان أكثر سعادة . . (و) عما اذا كانت شيئا حسنا » لقد حافظ هذا الدارس على جهله أو على الأقل لا مبالاته ، لكنه أدرك انه لو تم قبول هذه الابتكارات التكنولوجية ، هل سيحقق الناس القوة ، ويبعدون عن الأذى . لو ان الدولة كانت قادرة على حماية نفسها ، فيجب ان تمتلك ناصية العلم التطبيقى . فمع نهاية القرن أفادت القوى الأوروبية من ضعف إباطرة أسرة مانشو ، واستعارت الصين عناصر التكنولوجيا الغربية كوسائل للحفاظ على البوية القومية ، وتلى ذلك تذبذبات قدمها بعض المثيرين الذين أشاروا بأنه لن تمضى سنوات قليلة وحتى تصبح الصين بربرية وذلك لأن الرغبة فى القوة لا تحتاج الى الارتباط بالعقلية التكنولوجية كما فى تلك البلدان التى يكون التعلل أصيلا فيها ، ولذلك لم ينفذ خيال وتصور الصين الى المؤثرات الخارجية كما أوجز مونتسكيو ، وكما أشار بعده « كورنو » وبذلك لم يتبدل أو يتغير هذا التصور . ان كل الثورات المعاصرة التى حملت لواء الماركسية حدثت فى بلدان متأخرة ونامية ، ومن ثم فهى فى حاجة الى التعجيل بالتطور . ولقد تبع هذه الثورات بناء سريع حددت من خلاله الأولويات ، واتجهت نحو بناء التكنولوجيا . ولقد بدأ هذا البناء مع هذا ، بالأخذ بشكل التطور

الصناعي الرأسمالي • وبدأ مهندسوها بتبني استخداماته ، مناشدة للكفاية ، وأخيرا لانقضاء الأهداف الثورية • ليست تلك هي الحالة في الصين الماوية عندما اعتبرت الميكنة وتطوير قوى الانتاج في الغرب ، كموضوع للتنمية ، مجردا من أى نزعة تاريخية ، أو فى كلمة واحدة ، واقعة تاريخية ونموذجا للطابع النسبى العرصى ؟ لقد ميز مارت أنجلبورج بيرتل فى مقال حديث الثورة الثقافية كرد فعل أتى به أولئك الذين يرغبون فى مدخل لحل المشكلات يكون موجها بمبادئ أخلاقية ، يتعارض أو على الأقل ينساطر مدخل أولئك الذين يضعون ثقة كاملة فى مقدرة العلم والتكنولوجيا وحدهما لتحقيق مستوى مرتفع من المعيشة • ان المدنية لا تلقى دفعة واحدة بانجازاتها المدنية ، وهذا هو المعنى الذى أعطاه « ماوتسى تونج » للتعبير عن الرغبة الواعية التى تمثل جوهر الثورة الثقافية - وذلك كى يدعم استمرار الرؤيا الروحية للانسانية من خلال تحول البناء التحتى ، وسوف يثبت المستقبل أو يدحض التفسيرات والأحكام التى قدمها الصحفيون ، وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة • ومع كل هذا لا تزال وجهة نظر « كورنو » باقية كنبوءة مادام التعارض بين النموذجين من نماذج المدنية الذى وضعه مازال يعرض مشكلة التباين فى أساليب الوجود الممكنة ، وما زال يحدد الجغرافية السياسية التى تعدد الوقائع التاريخية التى لديها • ان مائة عام فى حاجة الى دراجعة بما يتلام والحاضر •

لقد تنبأ « كورنو » بحدوث التقاء وتداني فى الارتقاء الانسانى الذى سوف يضع نهاية للفروق الكيفية بين الثقافات ، والذى سوف يحدد أيضا نهاية التاريخ ، وهذه النقطة سوف يتم بلوغها عندما تكون للارادة أسبقية على السياسة •

ان التحليل الأول للصين المعاصرة يقدم مثلا على حالة الأمور التى تناهض أو نخالف تلك الحالة التى يتنبأ بها « كورنو » ، ومن ثم التساؤل حول دقة هذا التنبؤ • لقد استبدل السياسى بالحبر ، واحتلت الكفاءة المكان الثانى بعد التصحيح الايدولوجى • ان دستور شركة الحديد والصلب الصينية التى بنيت سنة ١٩٦٠ بواسطة ماوتسى تونج يستنكر ادارة المصانع بالحبر ، ويضع مبادئ رئيسية ، يتعلق الأول منها بالاشراف السياسى الكامل • والواقع ان الأولوية السياسية فى سياق الثورة الثقافية يدل قبل أى شئ آخر على سيطرة الثورة على القوانين الموضوعية للتطور الاقتصادى كما تظهر فى سياق الانتاج فى العالم الرأسمالى • وسوف ينظر دوما الى المجتمعين الاشرأكى والرأسمالى باعتبارهما بناءين تحتل السياسة فى كل منهما معنى مختلفا • فوفقا لروزانا زاندا عندما تعطى السياسة المكانة الأولى « فهذا يعنى أنك تحرك الى مكان الصدارة حقيقة معرفة المصاحبات الاجتماعية والسياسية التى تترتب على اختيار نموذج تنظيمى معين للمجتمع • ان رفضك لاكساب أسلوب الانتاج طابعا موضوعيا بالشكل الذى يتصدر فيه كنتيجة للميكنة الصناعية ، انما يعنى اعطاء أولوية لا للتنظيم السياسى ، وانما للضرورة الاجتماعية • فالمكان الأول لن يعطى طويلا للسياسة بالمعنى الشائع للاصطلاح ، ولكن للمجتمع وللضرورة الاجتماعية • ومن الملاحظ ان هذا التفسير لا يقدم وضعا للأمور يتناقض وذلك الذى تنبأ به « كورنو »

حين أشار الى أن الميكانيزمات الاجتماعية سوف تزحزح النشاط السياسي الى الحلف ،
أو على الأقل تعدد أهدافها .

إن حقائق اليوم تجلي لنا اعتقاد « كورنو » وتصوره عندما ذكر : أنه في المجتمع الصناعي ، سوف تؤثر القرارات الادارية والحكومية على الاقتصاد أو على المسائل الاجتماعية المؤثرة في الأفراد سواء كانوا منتجين أو مستهلكين ، ولن يمر وقت طويل حتى تبعد هذه القرارات عن تأثير النزوات والمصالح الفردية ، لأنها سوف تصبح أمرا من أمور الجهاز التكنولوجي . فالمدينة التكنولوجية تقوى من الضبط الاجتماعي وتدعمه بتطوير نفسها . وسوف تصبح القرارات أكثر عقلية وغير شخصية نظرا لتأثيرها بالجهاز التكنولوجي الذي يصبح ترشيده أمرا ليس في حاجة الى تساؤل . إن نوعية الجماهير سوف تجعلهم يسلمون بالاعتقاد في أن الخبراء والمختصين ووعي الاداريين كاف لدعم ضبط القوى الفيزيائية والنفسية والاجتماعية المختلفة . لقد أضاف دافيد رايسمان بالإضافة الى ما سبق الى أن عدم القابلية أو القدرة على المشاركة في العالم المتراعى الأطراف الحافل بأبعاد ومتغيرات جديدة : سوف يجعل السكان في الضواحي الجديدة يفرحون بحل المشكلات الصغيرة ، ويسرون بالوفاء بمتطلبات الحياة المحلية ، إن الاهتمام بالانحراف على مواقف عيانية للمجتمعات المحلية الصغيرة سوف يحل محل الاهتمام بالموضوعات والأهداف الكبرى للحياة القومية ، وسوف يدرك هؤلاء السكان قيم الضيافة والكرم والتضامن في الأسرة ، في دائرة الجوار والأصدقاء . إن الصنوبة التي تواجهها الأحزاب السياسية في النظم الديمقراطية ، والتي تتعلق بتمييز كل حزب عن الأحزاب الأخرى تمييزا واضحا ، والاستمرار في تبديل امساك هذه الأحزاب لنسطة سوف يدعم دعوى إن العناصر الموضوعية سوف تفرض قوانينها على ارادة الإنسان . لقد خصص جورج برودو فصلا من كتابه « مقال في علم السياسة » لوصف الارتقاء من النضال الى الإدارة . إن النفور من الصراع السياسي بدل عني لا بمبالاة ، لا بكل السياسات ، ولكن فقط بذلك الشكل من أشكال السياسة الذي يؤدي الى تنافس بين الجماعات الحزبية ، وبالتالي الى نوع من الانصواء والاندماج الذي ينأى بالتمسك بمذهب أو معتقد مجرد ، تعد الزاماته ضرورية وكافية للصراع . وينبعد النشاط السياسي عن الايديولوجية ، يميل الى أن يكون مرفوضا من قبل النشاط الرشيد المنطقي الذي يكون الاهتمام الاساسي فيه مركز حول الكفاية . إن القلق حول الممكن والرغبة في الوصول الى نتيجة تساعد على ترقية وتحسين الأنشطة الادارية ، يشته تزايد عدد المواضع الادارية التي يشغلها أشخاص ليس لهم ميول سياسية . وفي نفس المنحنى ميز الباحث آلن شيك الباحث بمعهد بروكنجز بين أربعة مراحل في تاريخ الولايات المتحدة . فقد صورت المرحلة الأولى كمرحلة للدولة السياسية التي كان الاهتمام الرئيسي فيها بقواعد التمثيل في الانتخابات ، وتوزيع السلطة ، ونمو الصناعة وادخال الميكانيزمات الاقتصادية المعقدة في القرن التاسع عشر الذي ساعد على التحول الى دولة ادارية تقسوم وظيفتها على تحديد مقدار الثروة والقوة اللتين تساعدان على تراكم المؤسسات الخاصة . وبذل نشاط كبير واضح بقصد توضيح الطريق امام دولة بيروقراطية لا تتردد في تحمل أعباء ادارة القطاع الخاص للاقتصاد

أو للتنشيط الاجتماعي ، والآن نحن على مشارف دولة السوبرنطيقا التي يحدد رؤية الحكومة فيها موضوعات معينة ، توضع في برامج ميكانيكية لتطبيق مقاييس محددة بعدد من المتغيرات - ك معدل البطالة ، ومستوى الفقر ، ومستويات التعليم .. الخ . وهنا تعمل الدولة كميكانيزم للخدمات : بوضع آلية الادارة أوتوماتيكيا من خلال حركة المتغيرات في الطرف الاقتصادي للفرد . فعلى سبيل المثال يعمل التشريع الاجتماعي على مساعدة الفقراء ، ويقوم بقياسات اجتماعية للمحافظة على مستوى معين للدخل ، لقد ضاق مجال السياسة من أجل اتاحة الفرصة لنسق معقد يعتمد اعتمادا كبيرا على البرمجة والتنظيم الذاتي .

ومن الجانب الآخر للصفة التفسيرية - نجد لدينا بعض الامثلة المضادة - نجد ان العالم يتجه نحو الترشيد الكامل ، فهناك نوع من الشعور المضاد للعناصر التي يتألف من الحنين للماضي والغشيان على اطراد الانتقاص من الانسانية . فعلى سبيل المثال فاذا كان أقول القرن التاسع عشر كان مسحونا بأخوف من النزعة القيصرية ، فان القرن العشرين أصبح حافلا بالظواهر الخاصة بجعل السلطة شخصية ، بمعنى أن التخطيط واتخاذ القرارات يتم من خلال خلال فريق يتألف من عدد متزايد من الفنيين الذين خلقوا حاجة الى اعادة تأمين الوجه المألوف . فالعالم الذي نعيشه يبدو كنموذج للتنظيم المادي والاجتماعي : لقد حولت غلبة البيروقراطية وسيطرها .

المجتمع . الى دولة مهيمنة يمكن مقارنتها بالبناء العسكري ، حيث التمييز فيها بين القانون كقاعدة عامة وبين الامر الخاص الذي يميل الى التلاشي والضياع . فقد أصبح المواطن فحسب أن يكون خاصا وأصبح بالإضافة الى ذلك شيئا مدارا في ظل نظام عليه أن يطيعه . ففي عالم اخنصر الى بنساءات مضبوطة منظمة لم يعد هناك مجال للتطوير والمخامرة . فقد أبعد البطل . وأبعدت المثل والشعارات . ومن ثم فليبادا بجذ صناع الرأي في البحث عن العوامل المحركة له . ولماذا ينظم صناع الاتصال الجماهيري حملاتهم من خلال المقابلات والنشرات والبرامج التلفزيونية ، أو يحدث ما سميته بورستين بالوقائع المنتحلة المصطنعة ، أو بعبارة أخرى الأحداث المصطنعة لئلا ما ينظر اليه كنفرت في هذا الكون ؟ ان العبارة الاعلانية التي تتكرر يوميا والتي تقول « ان هناك دائما شيئا يحدث في » حالات لا فائت « لعرض من أعراض المجتمع والفترة التي يمر بها يتمثل في الاهتمام الذي ينكر البناء الواضح غير المتحرك الذي يحول دون المشاركة الفكرية . لقد أشار جورج بلانديير اشارة محورة الى نهضة اليوتوبيا والنظم السياسية التي خوبرت على مستوى الخيالية . « ان خيالا مسيحيا يبرز من خلال زمن فلسفة الحشر نمطا من التغير المنسجم ، في الوقت الذي يحسب فيه التكنوقراطيون في دراساتهم المستقبلية احتمالات حدوث التناسق والترتيب . ولا يوجد بين المشاركة النظرية ، والثورة المحسوسة مرحلة وسيطة كذلك التي وضعها ادجار مورين في تفسيره لحوادث مايو ١٩٦٨ ؟ فالأزمة التي حدثت سنة ١٩٦٨ كانت ثورة مصطنعة بكل ما تعنيه الكلمة ، فقد كانت ذات استناد فيزيوقراطي من جانب ، واعلامى من الجانب الآخر . لقد كانت كوميديا أخذت بشئ من الجد وتشبه تجريبا اصطنعت من خلاله كل العمليات الثورية اصطناعا . ففي مجتمع يربط فيه الاعتماد الاجتماعي

التبادل والأساليب الاقتصادية أفراد المجتمع سويا ، يخلق فيه ترشيد مستويات الاستهلاك والانتاج انطاعيا بأن المرء محتوى داخل نسق محكم ، كما ان عماليات التعويض التصورة التي بها العزاء لا يمكن حدوثها .

هل المجتمع الذى يكشف عن نفسه من خلال المعارضات والعصاب والحالات أو أفعال الجماعات الهامشية ، يقاوم القوى التى تنظم المجتمعات الانسانية وفقا لترشيد المخططين والمنظمين ؟ هل هى معركة تقوم بها التربية التى تجد فى أشكال جديدة ، نفس الجمود الذى وجد القرن التاسع عشر قبل النورة الصناعية ؟ ان الزمن يلقى ، عندما يتأثر معظم البلد بتلك التحولات التى وجه ميلعمل انتقادات اليها من خلال نظرته الى المشروعات الصناعية وندد بسببها ثوروا بالميكنة التى تقف جنبا الى جنب مع اكساب الطبيعة قدرا من البهجة ، والتي رقت مثالية امرسون بسببها موقف المناهض للصنعيح الذى تأصل فى المشاعر ، وذلك باعادة معرفة الروح الانسانى من خلال الاتصال بالطبيعة على المستوى الفلسفى والميتافيزيقي . انها توقع نموذج آخر للمدينة ، تميل صوره الجائزة الى الظهور ، لكن هل مضمونا القورى تشارك فيه التكنولوجيا ؟ ان هذا الاتجاه المتوقع . لا يمكن أن يكون بأى حال ضد الترشيده أو المدنية المتقدمة . لقد كتب « كورنو » ان المدنية التقدمية ليست كما هو مزعوم انتصار الروح على المادة (الذى نعتبره شيئا حسنا وخيرا مع أنه تشتم منه رائحة التصوف) لان الذى سيحدث هو انتصار الترشيده والمبادئ العامة للأشياء ، على الطاقة والصفات التى تنتمى الى الكائن العضوى الحى ، والذى له جنبا الى جنب مميزات ومساوى ، « ان احلال الترشيده محل المسائل الحيوية البيولوجية أمر لا مفر منه ، لكن هل الترشيده هنا واضح ، وهل استعماله مدعمة . هل تحليل « كورنو » يساعد على تحليل الاختيار الانسانى ، حتى تبرز الى مجال الضوء الجوانب المختلفة للترشيده . كى تصبح واضحة ، على مستوى بسيط ، سواء على المستوى العالمى أو على مستوى كل مجتمعات ؟ وتوضح هذه الاستراتيجية التحليلية من خلال برنامجين للبحث والتنمية ، كل منهما يهدف الى اقامة نموذج يحاول المهتمون بالدعابة الايدولوجية تشوبفه . وسوف يساعد الارتقاء المعاصر للسياسة العالمية على تحويل الانقسام فى قوى المدنية الى شئ واحد . لقد كتب آلين بيرفيت : ان كل من واشنطن وموسكو فقدت سيطرتها على الامور العالمية . لقد ألقى مقاله الضوء على الملامح المميزة لتطورات الصين بينما حدد أهمية خاصة للحساس الذى قوبل به القرار الابانى فى الامم المتحدة « وفى نفس الاتجاه يذهب روبرت جيليان « انك برؤيتك للصين ثانية . فانك سوف تدرك نسخة طبق الاصل للتطور الذى يميز النموذج الصينى عن الغربى . وأن هذه الدولة مشغولة بدرجة كبيرة بخلق عالم جديد » . ولكن هل ستشهد نهاية القرن العشرين اقامة صياغة لفكرة ازدواج أنماط المدنية ، وبالتالي سلب الأصالة السوفيتية ؟ ان المستقبل هو الفصل فى هذا ، ولكن دعنا نأمل فى ألا يؤدي تيار الترشيده المعتد والمتحرر عبر العالم الى مجتمع انساني فيه درجة من التكامل تسلب الكائن الانسانى كل امتيازاته وصفاته ، والا أصبح « كوجه يسحب على الرمال على حافة الشاطئ » .

تحليل وتجميع

الشيخ حميد و خان والمجنون

بقلم: توماس ميلون

ترجمة: الدكتور سامية أحمد أسعد

المقال في كلمات

يتناول هذا المقال قصة «المغامرة الغامضة» للكاتب السنغال الشيخ حميدو خان، التي تدور أحداثها حول افانين الجنون • وأبطال هذه القصة ثلاثة : الأستاذ تيرنو ، وتلميذه سامبا دياللو الذي لحق تيرنو في شخصيته مواهب وامكانيات قابلة للتفتح الهائل وجميعها تطابق فكرته الخاصة عن القدسية ، ونالتهما المجنون •

كان تيرنو رئيسا لمدرسة تحفيظ القرآن ، وكان مصابا بجنون العظمة ، وكانت لحظات الحماسة التي يمكن أن تلاحظ عليه هي تلك التي يفرق خلالها في تأملاته الصوفية أو ينصت فيها الى كلمات الله • كان يبدو آنذاك مشهودا مرتفعا عن مستوى الارض كان قوة حميمة من عليين قد رفعته اليها • اما اللحظات التي كان يلغعه فيها كسل احد التلاميذ أو خطاه الى الغضب الجنوني فكانت عديدة • والقريب أن تيرنو اخذ يوطد صداقته بشخص غريب الأطوار يلقب بالمجنون ، لا يتركه بعد ذلك ، وينفذ المجنون حكم الاعلام في سامبا دياللو في النهاية •

وهذا المجنون شخصية غريبة الفن ، يسكن عينيه قلق باد ، نظراته متقلبة لا تستقر على حال ، كثير الكلام ، رواياته من الغرابة كانها هذيان • ولكن هل

الكاتب توماس ميلون

ولد عام ١٩٣٤ في أيديا - تلقى تعليمه في الكمرون ، وحصل على دكتوراه الدولة عام ١٩٦٩ من كلية آداب جريتيويل - وأسهم منذ عام ١٩٦١ في إنشاء الجامعة الاتحادية بالكمرون حيث شغل بالتتالي مناصب عدة : مهيد ، مدرس مساعد ، محاضر ، أستاذ كرسى - ونحن مدينون له بإنشاء فريق البحث في الأدب الأفريقي المقارن - وهو أستاذ زائر في عديد من الجامعات الأجنبية في فرنسا ، وبلجيكا ، والولايات المتحدة ، وكندا ، وجاميكا ، والبرازيل ، وغيرها .

الترجمة : الدكتوروة سامية أحمد أسعد

أستاذة مساعدة بكلية الآداب بجامعة القاهرة بقسم اللغة الفرنسية - حاصلة على الدكتوراه من جامعة القاهرة في تخصص اللغة الفرنسية وأدائها عام ١٩٦٥ - ولها مؤلفات وترجمات عدة من الفرنسية واليها ، ومنها مسرحية الجوع والمطش لبوجين يونسكو ، وقصيدة أراجون الزا ، وكتاب أوديت أصلان « فن المسرح » ، علاوة على أنشطة أخرى

المجنون مجنون حقا بالمعنى المتعارف عليه ؟ ان المجنون بتحليل مفصل لسلوكه يكمن في سلسلة أفعاله من وجهة نظره الداخلية منطق لا ثغرة فيه ، وهو لا يرتاح الا في عالم جنونه ، في نظام طبيعته وأصوله .

أما ساميا دبالو المدين بتعليمه لتسيرنو ، فقد راح ضحية المجنون ، كان يفرق في نوع من الوجد الجنوني عندما يضربه المجنون في نهاية المرحلة الأليمة ، ويتقبل بفرح هاذ لحظة النهاية المشؤمة .

والنص الخاص بهذا الحدث الختامى نشيد جليل يمجّد الجمال الجنوني لهذه اللحظة التي ينتظر فيها الانسان الذى سحقه ثقل الوجود فيما مضى أن يتحرر أخيرا باللوبان في الكون . ان هذا النص يتعلق بالمجنون أيضا ، لكن علينا أن نحلله آخذين في الاعتبار تماسكه وانفاقه مع بناء طبيعى معين . ان ساميا يتطلع الى واقع جديد مضى . يحاول أن يترجمه لنا على أنه حقيقة كائنة .

وفي نهاية المطاف يتم الصلح بين الأستاذ والمجنون . وهذا الصلح يعلى وضع المجنون العقلي ويسمو به ، وهو ضمنا يعنى ان الأستاذ قطع شطرا من الطريق مع المجنون ، وأنه هبط معه الى أعماق عالم الجنون .

هل هذا التآخي بين الأستاذ والمجنون يقودنا تلقائيا الى السؤال الذى طرحته

سوشانا فيلمان عن الجنون الروائي : ما هي الصلة التي يمكن أن توجد بين الجنون والأدب ؟ لاشك أن الأحداث والشخصيات الوهمية في القصص والمسرحيات توجد كما لو كانت حقيقة ، ويحاول القراء والمستمعون قمص أبطالها وتصور أسلوبهم ومشاعرهم ومواقفهم ليقلدوهم ، واذ يرددون ما كتب وما يروونه يتخيلون أنهم يعيشونه ويعيشونه ثانية كأنهم مندمجون فيه ، فالقراءة والكتابة إذن عمل عاقل لحظة جنون في آن واحد ، على هذا التقليد المرتبط بالفهم الجمالي الوهم يقوم هيكل الرواية .

موقف نظري من القضية :

تميز كل الأبحاث التي أجريت حول الكلام المكتوب بين نوعين من الكلمات على الأقل : كلمة « بنوماتولوجية » (أي تنتمي إلى علم الظواهر الروحية) قد تطابق الكتابة الطبيعية ، كلمة مقدسة كالسبيل الداخلي ، وأخرى « جراماتولوجية » (أي تنتمي إلى علم النحو) يتحدد معناها من خلال مجموع الكلمات التي تتألف منها كتلة النص . ويمكن تعايش هذين الفاصلين في تكوين النص من تكوين فكرة أساسية عن « جمعية » النص . إلا أن هناك حقيقة أخرى ، وهي أن النوع الثاني من الكلمات الكلمات النهائية ، لا يوجد إلا على حساب النوع الأول . يتغذى النص من انتهاك كل من متطلبات النحو ، والمعاجم ، وقواعد اللغة ، والموضه ، والإيديولوجيا . الخ لحرمة الطبيعة - ولا ينبغي أن تحجب عملية بتر الطبيعة هذه - وهي عملية صراع عنيفة في سيرها - الحقيقة الآتية : يحمل النص المكتوب في داخله بعض العلامات والجروح . وهي اثر جراح ترجع إلى مصير النص الأصلي ، بالرغم من زعمه الإحاطة بتنظيم ما للكون . بهذا المعنى يمكن أن يعتبر كل نص وجودا مبتورا ، مجموعة من الأشياء الحاضرة ، الظاهرة ، تفترض ، لكي تعطى أكمل تصوير للحياة ، وحوادث كتلة لا يسنهان بها من الغياب ، والحضور ، ويعتبر الكشف عنها هنا جوهرها : « العمل الفني أو الأدبي استعارة تنقل : التمثال ، واللوحة ، ولا يفحص النص الظاهر من حيث هو ، بل يرجعنا دائما إلى غياب ما » .

هذا الحضور المبتور حضور مريض أيضا . ومن ثم يمكن اعتبار النص وثيقة اكلينيكية قد تقضى قراءتها إلى اكتشاف بعض القصور ، والنقص ، والغياب ، من أجل احتمال علاج المتكلم . وهناك ما هو أفضل : قبل أن يقيم المتكلم علاقة مع الكتابة المقاتلة يصيبه داء العالم سلفا . ويبدأ ، كما قلنا ، من ذلك الضيق الذي يشعر به أمام ثورة العالم ، أو عدم اكتمالها بكل بساطة . ولكي يواصل الإبداع يضيف إليه شيئا . حب الإضافة ، عدم الرضا ، بل القلق . تلك دلالات الضيق الذي يدفع الكاتب إلى الهرب من عالمه الناقص ليلجأ إلى الحلم ، ثم يهبط إليه كي يبني من خلال مؤلفاته عالما أكثر مثالية واكتمالا . وتشهد هذه الحركة التي تحمله من الحياة إلى الحلم ، ثم من الحلم إلى حياة مختلفة ، على أن هناك خلافا عميقا بينه وبين الحاضر أو ما يسبقه مباشرة . وهذا الخلاف هو الذي يوحى بكل تيارات الإبهام ، والتمزق ،

والتجديد . وقد تختلف الاضطرابات التي تترتب على ذلك في مداها ونتائجها حسب الأزمنة والأبنية التي تشتمل عليها . لكن المطلقين على سر هذه التغيرات - نظرا لخلافهم مع العالم أو مع ثقافته - يجب أن يعتبروا مرضى مرتين ، في خلافهم مع المجتمع وصراعهم مع الكتابة . يخفى النص دائما ، بوصفه شيئا ظاهرا ، جوهرًا وحشياً . ولا يؤتى تحليل النص فاعليته كاملة الا باعتباره أثرا كاملا لما هو ظاهر ووحش . ولا تعطينا نتيجة المجموع معلومات عن أوجه النص ، والجراح ، والضغائن الشخصية لمن لا يرضى فحسب ، بل تعطينا أيضا معلومات عن الديكور ، وموقع الأماكن التي تعتبر مسرحا للصراع ، وطبيعة القوى العميقة التي تتحكم في احتدام الصراع وتحويله الى دراما .

ويتميز الأدب الأفريقي بأن الكتاب يعرفون أنفسهم في إطار هذا الضيق المزدوج : النابع من خلاف مع عالم لا يقدر مساهمتهم في تاريخ الانسان ، ويرفض مشاركتهم الفعلية في الاستمتاع بالتراث المشترك ، النابع أيضا من صراع مع لغة رسمية أو أدبية ، غريبة على الاستعمال ، متوردة عليه ، تعقد أوجه النص التي سبق أن كدسها الضيق في التاريخ . وكثيرا ما ينير هذا الخلاف ، والاضطرابات التي تستتبعه - وربما دائما - اضطرابا عميقا في الشخصية ووظائفها الأساسية ، لدرجة أن تحليل الكلمة يصبح مجالا مثاليا لمن يريد أن يكتشف ، لا مشاكل التكلم الشخصية فحسب ، بل اضطرابات العالم في مجموعه وضوضائه أيضا .

المغامرة الفاضلة :

لقد اخترنا ، للدلالة على كلامنا هذا ، سلسلة من النصوص المتعلقة بالمرض . وسوف نخضعها للتحليل من أجل البحث في مجال الكلمة . واخترنا الكاتب السنغالي الشيخ حميدو خان وكتابه « المغامرة الفاضلة » . في هذه الرواية قلما ينظر الى الحركة التعليمية ، مع أن أعيق معانيها بكم فيها . يجد طفل نفسه وقد دخل تجربة تربوية طويلة ، تشتمل على دورات ، ومراحل ، وطقوس انتقالية . لا يبلور السعي وراء الحكمة الوجود حول مجموع قابل لارشاد الانسان ، بالرغم من تباين المدارس ومزاعم مختلف الأساتذة . والعجز النهائي وحركة المجنون القاتلة التي تقابل رغبة عميقة خفية في الانتهاء من هذا التجوال الذي لا ينتهي هما اللذان « يسكناننا كل يوم ، في التهجين » ، اذ يبعدنا كل يوم عن طبيعتنا وأصولنا .

تبيرونو :

تبرز الرواية مجموعة من المرضى لا تفصم عراها : تبيرونو ، والمجنون ، وسامبا ديالو . يوجد ، أولا ميتر تبيرونو المربي وسط الثالث . واذا يصف الشيخ حميدو خان العلاقة بين هذا المربي الشيخ والتلميذ الشاب ، لا يكف عن تأكيد التعاطف الغريب بينهما . ويقول لنا أن ميتر تبيرونو كان دائما يجبر المرشحين لمدرسته - مدرسة تحفيظ القرآن - على رجائه رجاء شديدا أن يقبلهم ، وعلى عكس ذلك تم قبول

ساميا دبالو باصرار ، من تيرنو نفسه وكأنه لمح فى شخصية الطفل ما يلعب أصحاب الرؤى والتنبؤات من مواهب وامكانيات قابلة للتفتح الهائل ، وجميعها يطابق فكرته الخاصة عن القدسية . وكان ينوى ان ينمى هذه المواهب الى اقصى حد خدمة لله وعملا على خلاص آل ديالوويه . وفيما يتعلق بالجلوس الخفى الباطنى الذى يسود مدرسة تحفيظ القرآن ، ونظرة ساميا دبالو الى استاذة والصورة التى رسمها له ، يجب ان نرجع الى صورة تيرنو التى يقترحها علينا تلميذه . ولقد قيل لنا ان صاحب التقرير شخص دقيق الملاحظة ، خارق الذكاء ، وهب نوعا من الهبة اللدنية ايضا . وهو يفسر لفر تيرنو فى الحال ، وتبدو الورقة التى تلخص ملاحظاته كأنها مجموعة من المعلومات الاكلينيكية الثمينة : « واصل الطفل الخاضع المرتجف ترتيب السورة المشتعلة ترتيبا ولها » .

كان الأستاذ هادئا ، غارقا فى صلواته . وكان الطفل قد حفظ درس الصباح . كان قد وضع لوحته بناء على اشارة من أستاذه . لكنه لم يتحرك ، وغرق فى فحص الأستاذ الذى يرى الآن جانب وجهه . كان الرجل مسنا ، نحيفا ، ضامرا ، كان جسمه قد جف لفراط الصوم . لم يكن يضحك مطلقا . كانت لحظات الحماسة التى يمكن ان تلاحظ عليه هى تلك التى يفرق خلالها فى تأملاته الصوفية ، أو ينصت فيها الى كلمة الله . كان يبدو آنذاك مشدودا ، مرتفعا عن مستوى الأرض ، وكان قوة حميمة ، من عليين قد رفعتة اليها . أما اللحظات التى كان يدفعه فيها كسل أحد التلاميذ أو خطاه الى الغضب الجنونى أو يستسلم فيها للعنف البالغ القسوة فكانت عديدة . لكن لوحظ ان هذا العنف كان يتوقف على اهتمامه بالتلميذ المخطئ . كلما كان تقديره له كبيرا زاد غضبه عليه اذا أخطأ جنونا . كان يستخدم عندئذ فى العقاب العصا والحطب المشتعل وكل ما يقع تحت يده . ويذكر ساميا دبالو ان « الأستاذ استولى عليه غضب جنونى ذات يوم ، والقاء على الأرض ، وداسه بقدميه بشدة كما تفعل بعض الحيوانات المفترسة بضحاياها » .

يبدو ميتر تيرنو فى هذا النص الهام وكأنه غير طبيعى . كأنه مريض يسلم نفسه لتمرينات لا تناسب سنه (الشيخوخة) ، ويفرض على جسده نظاما قاسميا للغاية (الصوم) ، مما يعطيه مظهر رجل غريب الأطوار ، نحيل (جاف الجسم ، ضامر ، نحيف) ، لا يفعل (لا يضحك أبدا) ، أى رجل فقد كل صفاته الانسانية . بالرغم من عدم اكرانه بكل ما يحيط يحيط به ، يتعرض تيرنو للسحر الخيالى (الحماسة) . وعندما يمتلكه الهوى الصوفى ، بعد التلاوة الصحيحة للسورة المشتعلة ، يبدو ان شيئا أشبه بقوة حميمة ترفعه فوق الأرض . أما غضبه - ولاشك انه كثير - فجنونى (مجنون ، جنونى) . فهو عنيف ، قاس فوق الحد ، يسلك سلوك الحيوان المفترس مع فريسته ، ويعاقب بلا ضابط ، ويلجأ الى أقل أنواع العقاب انسانية (عصى ، حطب مشتعل ، كل ما ...) . بل يحدث أن يلقي ضحاياهم الصغار على الأرض ورؤوسهم الى الأمام ، ويدوسهم بالأقدام « بشدة » .

ان ما نستخلصه من هذه الصورة ، سواء تعلق الأمر بعادات الزهد أو الحياة

الصوفية أو معطيات الطباع ، يعنى الآتى : اذا راقبنا القديس فى حالة التوازن النسبى وأثناء الأزمة اكتشفنا فى كل الظروف أعراضا اكلينيكية لعصاب حاد ، مرتبط بإكراه جسمانى ، وذهنى ، وصوفى ، شديد . وهنا نذكر « الهال » Rall فى الصوفية السنغالية ، وهو يقضى حتما ، اذا طال ، الى اختلال التوازن ، والجنون بصفة خاصة .

الجنون :

الغريب كما نلاحظ كلما تقدمت الرواية أن ميتر تينرو كلما تحققت عزلة يوطد صداقته بشخص غريب الأطوار يلقب بالجنون ، شخص لن يتركه بعد ذلك . وبعد حكم الإعدام فى سامبا ديالو فى النهاية ، وكان شخصية تينرو الساحرة قد أثرت عليه سرا . لكن من هو هذا الجنون ؟ انه شخص لا يستقر أساسا ، هرب من الوطن ثم عاد اليه بعد أن اقام فى الغرب فترة تأثر خلالها بمشاركته فى الحزب . والعقد النفسية المترتبة عليها التى يمكن حنوسها بسهولة . وحالما يظهر هذا الجنون على مسرح الرواية نرى شخصية « غريبة المظهر » يسكن عينيها « قلق ياد فى كل اللحظات » .

« كان الرجل كان على علم بسر أمر قد يؤذى العالم يعمل جاهدا على الحيلة دون انبثاقه الى الخارج . كانت نظراته المتقلبة التى لا تستقر أبدا ، ويختفى تعبيرها لحظة يولد ، تجعل من يراه يشك فى أن عقله يستطيع أن يحتوى على فكرة بصيرة واحدة » .

ها هو ذا الجنون كما كان يدعو الشعب ، مجنون كثير الكلام علاوة على ذلك . كانت رواياته من « الفرابية » بحيث « كان يعيش ظروفها مرة أخرى ، وكأنه يهذى » كلما تقدم فى سرد أحداثها . وهذه واحدة من هذه الروايات ينقل لنا فيها أول اتصال بين الغرب وبينه .

هكذا يتكلم الجنون :

« غادرت السفينة فى الصباح . وعندما خطوط أولى خطواتى فى الطريق أحسنت قلقا لا يوصف . وخيل الى أن روحى وجسدى تتقلصان معا . وارتجفت . وعدت الى صالة الرسو الفسيحة . كانت ساقاى رختين مرتجفتين . وأحسنت رغبة عارمة فى الجلوس . كان البلاط من حولى يسط مرآته اللامعة ، حيث برن وقع الأحذية . ولمحت وسط الصالة الفسيحة كتلة من المقاعد المشوأة ، وحينما وقعت نظراتى عليها شعرت بالتقلصات تعاودنى ، كأن ثورة جسدى كله قد زادت . وضعت حقائبي على الأرض ، وجلست على البلاط البارد . والتفت المارة حولى . واتجهت امرأة الى ، وكلمتنى . وفهمت منها أنها تسألنى أنا بخير . وهذا اضطراب جسدى ، بالرغم من برودة البلاط التى نفقت الى عظامى . وبسطة كلتا يدي على هذا البلاط

البارد كالثلج . وتملكتنى رغبة فى خلع حذائى كى المس بقدمى مرآة البلاط حسنة
الباردة اللامعة الخضراء المائلة الى الزرقة . لكننى أدركت أننى أتيت فعلا لا يلىق ،
فددت ساقى اللتين اتصلتا عندئذ بكل طولهما بكتلة الثلج (البلاط البارد)
تحتى .

الشيء الجوهري فى هذا النص تسجيل . والمسجل الذى نجهل كل شيء عن
هويته وشخصيته ، وسوابقه لا يظهر الا لكى يخبرنا ، من خلال كلماته وملاحظاته ،
عن هوية المتكلم وسلوكه وحالته النفسية والذهنية . فهو يقول لنا أن المتكلم مريض ،
مجنون ، رجل غير طبعى ينتمى الى نظام مفاهيم وعالم مختلف عن عالمنا .

نلص هذا الفرق من خلال تطور حديث يتسم بالخلل ، واثرا اعراض بليغة .
مما يمكننا من ان نحدد بطريقة دقيقة الى حد ما . المسافة التى تفصل بين سلوك
المجنون والسلوك الطبيعى . سنستخدم النص الذى يتيح لنا هذه الفرصة كوثيقة
اكلينيكية ، هذا اذا كان نقلا مباشرا ، لم يدخل عليه أى تعديل ، لكلمات المجنون .
يتميز هذا النص بخاصية قاطعة : كونه سردا . يروى المجنون اليوم حادثا وقع من
قبل . ولكى يحصل على أكبر قدر من الأمانة يلجأ فى نقل الحدث الماضى الى الحاضر
- وهل نحن فى حاجة الى أبرز ذلك ؟ - الى الذاكرة : المساعد الأساسى للإنسان
الذكى : ذكرى الأحاسيس ، والأصوات ، والألوان . والأوضاع ، والعلاقات ،
والاشكال . الخ . ولكى يكون للذاكرة أكبر الأثر تخدمها الملاحظة الیقظة التى تسجل
كل شيء بدقة . وهذا دليل آخر على الذكاء المكمل الذى يولد التماسك والنظام .

والتتابع الواضح هو الشيء اللافت للنظر فى حديث المجنون : فالمناظر تتتابع
تتابعاً دقيقاً : مغادرت السفينة (غادرت السفينة) . ومحاولة الخروج (أولى خطواتى
فى الطريق) ، والعودة الى المحطة (عدت الى صالة الرسو الفسيحة) ، والتعرف على
المكان (لمحت) ، كان نظرى قد وقع على (٠٠٠) ، والبحث عن المراكبة (وضعت
حقائبى) ، وأخيرا الراحة (الجلوس وخلع الحذاء) ، وبالهرب من النهاية تأتى
المبادرة من الخارج : تدخل المرأة . لا تنقص هذا النص أية تفاصيل فيما يبدو .
فكل الأحداث اليومية العادية مسجلة تسجيلا بطيئاً . ولسوف يتمكن النظر من
تسجيلها بمزيد من اليسر ، ولسوف تتمكن الذاكرة من الاحتفاظ بها بمزيد من
الأمانة .

وملاحظة الأماكن ملاحظة جغرافية تمت بدقة لها دلالتها . ويحدد وضع الأشياء
وعى دقيق جدا بتوزيع الأماكن (تحت ، وسط ، حولى) . وتمكننا هذه النظرة الجواله
من نقل المشاهد فى تتبعها الدقيق . فالبعد واسع (مرصاة ، صالة) ، ومنظم
هندسيا فيما يبدو (شارع) ، والحياة فيه تأثرت بالمقالة الواضحة (صالة فسيحة ،
كتلة من المقاعد) ، وحب ملحوظ للترف والراحة (مرآة البلاط اللامعة ، لبس
الأحذية ، المقاعد المحشوة ، امتلاك الحقائب) . كما أن شكل الأماكن وطبيعتها
ينتظمان ليؤديا وظيفة مرفق جماعى يشار الى المنتفعين به بالكفاية (أحذية يرن

وقعها) ، أو المجهول (المارة ، امرأة) . أخيرا ، توحى لنا الإشارة الى المناخ (رجفة في الشارع ، بلاط كالتلج ، بلاط بارد ، مرآة باردة لامة ، كتلة ثلجية) بمناسخ بارد لم يعتده الأفريقى ، ولا يرتاح له حتما .

ويوحى تحالف سكن الأماكن وطبيعتها ووظيفتها بذلك حق هذا البناء المادى لواجهة قسوة المناخ . ويسمى هذا بالحضارة الغربية : المقالة ، الراحة ، المرافق ، ومع ذلك لا يقدر المجنون قائمة كل هذا ، فيما يبدو . فانقسام العالم الى خارج معاد بارد وداخل انساني حار لم يمح برودة البلاط ولا عدم اكتراث البشر ، ويكاد يكون هذا الأخير عاما . والمجنون قادر لا على التعرف على الأماكن واقامة بعض العلاقات الاولى فحسب (صالة ، ملجأ ، حقيبة ، أرض) ، بل تفلت منه العلاقات الكبرى تماما . فهو يسجل برودة البلاط ووقع الأحذية ، وقد تعنيان أيضا حركة الذين يتحركون كي لا تبرد أقدامهم . لكنه لا يندشس لبرودة الصالة ، ولا يستنتج من هذا أن أجهزة التكييف معطلة . ولا يسجل الا صوتا واحدا ، صوت الأحذية ، ولا يذكر البتة عدم اتصال المسافرين بعضهم ببعض . ولا يقيم اى مطابقة بين برودة الجو وبرود البشر . واذا كان يلمس جيدا الحلقات المفردة فهو عاجز امام اى شكل من أشكال الربط الأساسية ، والمراجع الحاسمة ، والتوافقات ذات المغزى . ويظل كل من ذاكرته ، وتماسك سرده الداخلى ، وتسلسل أفكاره ، فى المستوى الأولى ، ويقع فى مستوى نظام مغاير . وهذا الفرق هو الذى يحدد ويفسر عزلة المجنون ووحده ، وعدم ارتياحه للانمجا فى الجماعة — قلة الذوق — ، حتى اذا صرح بأنه يعى ذلك أيضا يعزو الأمر الى أنه يتعلق بوعى مبهم .

ولربما تحتم علينا أن نعود الى حالته النفسية لكي نفسر انطفاء هذا الذكاء المنسحق للأفكار . لقد انتهى أول اتصال له بالغرب ، بعد الخطوات الأولى ، الى فقدان شبه كامل للسيطرة على الجسم ، فقدان فرضه عليه من الخارج قدر لا يستطيع أن يحدد أصله أو قوته .

وبلورة « الأنا » أو الذهن الذى مازال بصيرا وواعيا بمرضه ، البلورة القادرة من وقت لآخر على المبادرة ، حتى لو كانت جزئية ، تزيد من ابراز هجمات المرض . وتذلل أعراض المرض الاكلينيكية على خلل فيزيولوجى واضح : انقباض القلب والجسم فى آن واحد ، رجفات السيقان الرخوة المرتعشة ، عودة الانقباض ، تمرد الجسم كله واضطرابه . مثل هذا الخلل الذى يتدرج حتى يبلغ الذروة يهدم الأعضاء ووظائفها الكلاسيكية ، ويؤلف فى المصايب « رغبة عارمة فى الجلوس » ، نظرا للآثار الناتجة عن توتر النفس والجسد توترا مفرطا .

تضطرب وظائف الأعضاء منذ ذلك الحين ، وتقل . ولا يدرك المريض فى الم الا انفعالات المرض وصفاته (أحسست) ، والا الاحساس بالعالم احساسا ذكيا تقريزيا (تخيل الى) . وتتحول الطبيعة فى هذا الجو الذى لا تتضح فيه الرؤية ، بل يضى عليها النعت أو تضى عليها صفات أخرى شبه منتظمة تفتح على الظلم .

أو على شيء آخر - طابعا شاعريا (الخطوات الأولى ، قلق لا يوصف ، صالة فسيحة
سيقان رخوة مرتجفة ، رغبة عارمة ، امرأة لامعة ، مقاعد محشوة ، ثورة
متزايدة ، جسدى كله ، بلاط بارد ، امرأة باردة لامعة خضراء مائلة الى الزرقة) .
وغالبا يتحول العالم بطريقة عنيفة نتيجة للمضاعفة أو المبالغة ، (قلق لا يوصف ،
الصالة أو المدخل الفسيح ، كتلة المقاعد ، الانقباض ، الاضطراب ، تورد الجسد
كله ، والقلب والجسد معا) . ويقابل المبالغة في تصوير العالم الاحتفاظ بالألوان
القوية وحدها (امرأة لامعة) ، أو الألوان المتراكمة (امرأة لامعة خضراء مائلة الى
الزرقة) ، والبحث شبه الفريزى عن الانفعالات القوية ، فقط ، تلك التى تستطيع أن
توازن اضطراب الجسم العنيف .

توجد ، بالفعل ، فى رواية المجنون لحظتان متميزتان تميزا واضحا : لحظة أولى
تجبر خلالها قوى الطبيعة (البرد ، المرض ، وملحقتهما) الهائلة المسافر على التراجع
(الى المدخل) وهزيمة جسده كله تقريبا . ثم لحظة ثانية يتعرف خلالها على الأماكن
ويقرر مدى استفادته منها . وبالتالي يبادر بالصراع ، والرد ، والمقاومة . ويؤتى
بعض الأفعال : يضع حقيبة ويجلس ، ويخلع حذاءه ، ويمد ساقيه .

ولابد هنا من تحليل مفصل للسلوك . يضجع المجنون الحقيقية على الأرض
(طبيعى) ويجلس على البلاط (غير طبيعى فهناك « كتلة المقاعد ») ، ويود أن يخلع
حذاءه (غير طبيعى ، حسب القواعد الصحية ، واللياقة ، والحذر) ، ويمد ساقيه
(غير طبيعى ، فهذا فعل يفتقر الى الحذر اذا كان الجو باردا فى أوروبا) . ومع ذلك
يوجد فى سلسلة أفعال المجنون - من وجهة نظره الداخلية - منطق لا ثغرة فيه .
فالحقيقة وضعت فى مكانها الصحيح . وهو نفسه جلس فى المكان الصحيح ، مادام
قد اعتاد الجلوس على الأرض ، كما يود أن يخلع حذاءه ، لأنه مسلم سنفالى
نقى ، وأخيرا يمد ساقيه . ولاشك فى فاعلية أفعاله المختلفة فيما يبدو ، ويهدأ
اضطراب الجسم .

يخالف سلوك المجنون ازاء البرد القواعد الصحية ، واللياقة ، والحذر ، وينم
عن ماسوشية مذهلة . فالمجنون الذى راح ضحية البرد يبحث عن مزيد من البرد ،
ويهرب من الخارج لى لا يحمى نفسه حتى من الداخل ، بالغا الذروة بالحركات التى
تفتقر الى الحذر ولا تؤدى وظيفتها . والفرق بينه وبين الآخرين فيزيولوجى أولا :
فهو يحتمل أكثر مما نظن ، بل يرتاح لذلك . وثقافى ثانيا : فهو لا يعرف كيف
يستفيد من الوسائل التى وضعت فى متناول الجميع لمكافحة قسوة الطبيعة . انه
غريب الأطوار . لكنه أيضا رجل تلقى ثقافة أخرى ، يظل وفيا لها فى سلوكه . ويحدد
هذا الوفاء الجوهرى ، ملامح شخصيته ، وطبعه ، وعاداته ، ويفسر لقائه العنيف
بالبرد وانشقاق اتصاله بالحضارة . والمجنون أيضا رجل منزول ، منشق عن
الجماعة ، لا يتصل بأحد ، ويواجه المرض والموت ، ولا يمكن أن يعتمد الا على موارده
الخاصة ، ولا يعتمد أبدا على مساعدة أحد . وينمى ، ازاء عداء العالم العام ، طاقة
بطولية تصرف قوة احتماله وثقافته .

مع أن الاتصال مقترح عليه من الخارج • تخاطبه امرأة • لماذا امرأة ؟ إذاً
 اللامبالاة العامة والبؤس ، وحيرة الغريب تعتبر حركة المرأة وانطلاقة الشفقة والتعاطف
 والاحساس حركة أم ، وآلم مصدر الراحة والخصوصية • لكن هذه المرأة ترمز
 أيضاً الى التواضع ، والتفظ وسط الكبرياء الوقع الذي يتسم به الملك ذوو « الأحذية
 التي يحدث وقعها رنيناً » • وذكرونا تعاطف المرأة – أمه ذكري ماركسية أم أنها
 ذكري عسكرية ؟ – بتضامن المحرومين ولتتهم المشتركة التي تقع وراء كل اتصال
 لغوى • ويفسر المجنون كلام المرأة ، وينسب اليه معنى حسناً • وكما لو كان الأمر
 قد تم بالصدفة يجيء اهتمام المرأة في لحظة بدأ توتر الجسم فيها يقلل بطريقة
 محسوسة •

لكن ، على مستوى لقاء الوعي ، يحدث هذا التضامن أكثر مما يعبر عنه • عدم
 الاتصال كامل تام • وإذا كان المجنون يحاول أن يفسر لنفسه كلام المرأة ، فهو لا يرد
 عليه ، لا بالكلام ، ولا بالابتسام ، ولا بالاعتراض • بل يظل لا يبالي ، ويواصل فكرته
 الخاصة وهو أسير ثقافته الخاصة • والفرق هنا فرق تام ، يفسر عدم تعود الجسم
 تغيير الجو ، والسلوك غير اللائق إزاء الجديد ، بل إزاء الديكور الغريب • فالمجنون
 ليس مجنوناً إلا بالنسبة لنظام ثقافي معين غريب على طريقته في الوجود ، والاحساس ،
 والحياة ، وطلب الراحة • وطلبه الراحة بوضع حقائبه ثم بتفكيره في خلع حدائه أمر
 له دلالة • فالحقائب والحذاء رمز للعوائق التي تعتدى بها الحضارة على الطبيعة ،
 وقدرة الانسان على الابتكار ، دون أن تتوصل الى منح السعادة لمن تزعم تحريرهم •

هكذا نجد نظاماً ثقافياً ، بل نظاماً أيديولوجياً كاملاً ، يجمع بين مواقف المجنون.
 السلوكية • لديه رغبة شبه متماسكة في تأكيد الفرق بينه وبين الآخرين بمضاغة
 انتهاكه لقوانين المتحضرين ، وإعلان وفائه وإيمانه – في الوقت نفسه – بمعادة
 أفريقية مازالت تمنحه السعادة ، مهما قيل • فالمجنون لا يرتاح إلا في عالم جنونه ،
 في نظام طبيعته وأصوله • لكن ، هل هو مجنون حقاً ؟ لولا أن مسجلاً اعتاد شكل
 المكان ، وطبيعته ، ووظيفته ، اهتم بأن يقول لنا – لكن بأي حق ؟ – أن هذا المجنون.
 مجنون حقاً ، لكان جوابنا أقل حسماً وأثارة للريبة والشك •

سامبا دبالو :

يوجد ، بين تيرنو والمجنون ، مصر سامبا دبالو • إذا كان سامبا دبالو مديناً
 بتعليمه لتيرنو فهو يروح ضحية الثاني ، وباسم المبادئ نفسها في كلتا الحالتين •
 فتيرنو الملم المصاب بجنون العظمة له مفهوم غريب للقدسية • فهو يعلم تلميذه
 كيفية ترتيل كلام الله كما تنطق به هو ، ويهدد بالقتل كل من لا يتوصل الى التجلي
 في ترتيله •

كان يقول : « يجب أن تقال الكلمة التي تأتي من عند الله قولاً صحيحاً ، كما
 شاء الله أن يشكلها • ومن يبتزها يستحق الموت » !

يتفق موت سامبا دياللو اذن كل الاتفاق مع منطق العلم الذى ألهمه اياه ميتر
 نيرنو . وذلك منذ اللحظة التى يتضح فيها أنه لا يقدر على تلاوة صلاته تلاوة صحيحة .
 والفرح الذى يبديه ساعة الموت يشهد - اذا تخطينا نزعتة الماسوشية الواضحة - على
 اتفاق عميق بين وجود الأستاذ بعقيدته واتهامه ، فى كسل مكان ، وحركة المجنون
 الاجرامية ، ورغبة المحتضر فى قبول مصيره الحاضر لكى يواصل فى عالم يقع وراء
 عالمنا هذا الحج التعليمى الذى فضل فى القيام به على الأرض ويأمل أن يكون سعيدا
 منيرا فى المرحلة التالية . هل يمكن أن نتحدث أيضا (اذا استبعدنا هذه المشاركة
 الصوفية الملحوظة) - بمناسبة الحديث عن « المغامرة الفاضلة » - عن وحدة نسب
 محتملة بين أستاذ مدرسة تحفيظ القرآن الشهير وسامبا دياللو ، تلميذه القديم
 الذى يفرق فى نوع من الوجد الجنونى عندما يضربه المجنون فى نهاية الرحلة الاليمة
 ذات المراحل العدة ، ويستقبل بفرح هاذ لحظة النهاية الاليمة ؟

والنص الخاص بهذا الحدث الختامى نشيد جليل يمجّد الجمال الجنونى لهذه
 اللحظة التى ينتظر فيها الانسان الذى سحقته ثقل الوجود فيما مضى ان يتحرر أخيرا
 بالنوبان فى الكون ، وذلك وفقا لارسخ تقاليد التصوف القريبى ، سواء رجعت الى
 ملوطين أم الى المسيحية . واذ يعترف بفشله الخاص فى تاريخ هذا العالم ويترقب
 يائسا الطمانينة المحررة فى جنة أخرى يصرح بأن تجربتها أكمل ، يكتب سامبا دياللو
 أجمل قصائد حياته :

« اللحظة مجرى نهر أفكارى . ولنبيض هذه اللحظات ابقاع نبض أفكارى :
 تنساب أنفاس الفكر فى أنبوبة اللحظة . وفى بحر الزمان تحمل اللحظة صورة
 الانسان طيفا أو هيول ، كأنها انعكاس شجرة الاقترج على سطح البحيرة الشاطئية
 اللامع . والانسان ملك حقا فى قلعة اللحظة ، لأن فكره قدير ، ان وجسد . حيث
 يمر الفكر يتبلور اللازورد الصافى ويتخذ أشكالا مختلفة . يا حياة اللحظة ، يا حياة
 اللحظة الدائمة ، حياة بلا عمر ، يخلق الانسان نفسه فى انطلاقتك الى ما لا نهاية .
 ها هو ذا الانسان ، خالدا فى قلب اللحظة ، لأن اللحظة لا نهائية ، ان وجسدت .
 صفاء اللحظة مصنوع من غياب الزمان . يا حياة اللحظة ، يا حياة اللحظة السائدة ،
 حياة بلا عمر ، يتسع الانسان ساعة بقائك الى ما لا نهاية . البحر ! ها هو ذا البحر !
 أحبيك أيتها الحكمة المستعادة ، يا انتصارى . صفاء موجتك انتظار نظرتى . انظر
 اليك ، وتجدين فى الوجود . لا حدود لى . أيها البحر ، صفاء موجتك انتظار نظرتى .
 انظر اليك ، وتلمح بلا حدود ، أريدك ، الى الأبد » .

فى هذا النص يتعلّق الأمر بالمجنون أيضا . لكن لا ينبغي أن نبدأ هنا بفحص
 السلوك ، وانما بتحليل الكلام ، آخذين فى الاعتبار تماسكه ، واتفاقه مع بناء طبيعى
 معين . والاحساس الذى يفرض نفسه هنا أيضا هو الاحساس بشخص غير طبيعى
 أمسكت به لحظة الاحتضار الفاتحة . وتجرول فى الكلام فكرة متسلطة تثير القلق :
 فكرة البقاء ، والنظر اليها من حيث توافقت اللحظة وابتئانها ، ومعارضتها لتتابع
 الأحداث الذى ينشأ عنه الزمان والتاريخ . والمتكلم الذى تملكه سراب هذا البعد

الذرى الجديد للعالم الذى يتطلع اليه يحاول أن يترجم لنا الصفات المضيق المؤثرة
لذلك الكون الواقع وراء كوننا والمناقض له بأنها حقيقة محسوسة ، مستعينة بأحدى
عشرة استعمارة ثرية مختلفة .

هكذا يبدو الواقع الجديد - هل هو الواقع أم ما وراء الواقع ؟ - وكأنه وهب
قدرة غريبة على اتخاذ أشكال متعددة . فاللحظة فى الوقت نفسه مكان (مجرى
أنبوية ، قلعة ، قلب ، ساحة) ، وحركة حية لها إيقاع ونبض ، كما أنها بناء حيوى
وغيب (غياب الزمان) وحضور (لأنها بأقية) . وباطنية المجموع قصيدة منشورة
جميلة جدا تضعنا فى قلب الهذيان مباشرة ، ويكشف عن ذلك الوجود المزدوج للغة ،
لغة مرتبطة بالتاريخ وأخرى تقع وراءها وترتبط بمصير عالم يقع وراء عالمنا .

ذلك أن ساميا دبالو يرجع فى كل لحظة الى حقيقتين احدهما - القدية -
(النهر ، الزمان ، التاريخ) تنفى لصالح الأخرى (البحر ، اللحظة ، الموت) التى
يعمل بجهدا على تقبلنا ما وراء تاريخيتها .

ويتم التعبير عن معانى التاريخ بكلمات هى بمثابة الأعراض ، كلمات لها دلالتها
توحى بمرور الزمان (النهر) وامتلاء البقاء (البحر) وحكم البشر (قلعة ، ملك ،
قدرة ، سائدة ساحة) ، وتطلع الإنسان الى تشكيل القدر (يتطور ويتخذ أشكالاً
مختلفة ، حياة ، يخلق نفسه ، انطلاقاً ، يتسع ، خالد) . هكذا تسمح لنا معطيات
اللغة ببناء أحدى القصص - قصة ساميا دبالو منذ أصولها - فى قلب عائلة آل
ديالوبيه الحاكمة - حتى مرورها مروراً معارضا صاحباً فى قلب الغرب المادى ،
مارين بمغامرتها الطويلة الكاشفة (نبض الفكر ، إيقاعه) ، مستهدفين خلق التوازن
اللازم ، عبر تقلبات القدر وتناقضاته ، موفقين بين متطلبات خدمة الله والحكمة ،
والمطالب الإنسانية التاريخية ، وصحة البطل الجسمانية . وتم خاتمة هذه المغامرة
- فى - العالم بوضوح عن حرمان المسافر إزاء فشل محاولته ورفض التاريخ باعتباره
مسئولا عن هذا المصير المأساوى .

ومع ذلك لا يعترف ساميا دبالو بأنه قد هزم الا فى نظام الزمان ، أى فى نظام
هذا العالم . ويستمر بحثه عن الحكمة ، لكن فى نظام مختلف يتجاوز الحاضر - أهذه
زوفرنيا فرويد ؟ - بعد أن يهدمه ماديا وجدليا . وإذا نظرنا الى اللحظة من هذه
الزاوية ، وجدنا انها ، بالرغم من اختلافها فى كينونتها ، أشبه ببناء بعيد أبعاد
التاريخ ، المكان والزمان والتصوف . وإذا كانت اللحظة تهدم التاريخ نتيجة لعملية
الإعلاء التى قام بها سحر الرغبة فى الهرب وانتظر فى تمجيد ، تحت تأثير كاشف
لا نعرف ما هيته بالضبط ، لكنه مصاب بالعصاب ومختل ذهنيا ، بواقع جديد كل
الجدة ، له حياة مستقلة كل الاستقلال ، متماسك ، يرضى الذهن الذى خلقه ، وأرقى
من الحياة به فى - الزمان ، كما يقال لنا .

اذ يرفض إذن أن يتجسد فى زماننا ، وتاريخنا ، لكى يلجأ الى اللحظة ، يبدأ
صاحب الروى مرحلة جديدة ، ويكتشف أخيرا أنه حر . وحرته حرية ثقافية وفلسفية

أولاً ، حرية جردته من معرفة هذا العالم هذه المعرفة الجنونية تمكنه من العثور على « الحكمة » الحققة مرة أخرى ، في اللحظة التي يوشك أن يدخل فيها « الساحة المنيرة » . و « صفاء » نظريته ، وقدرته اللامحدودة ، يتضمنان من الآن فصاعداً قدرة شخصيته الجديدة ، قدرة واسعة كالبهر ، تنكر كل بقاء قابل للقياس ، وبالتالي للفهم ، وتختلف بالزمان ، فيما وراء الزمان .

وعلاقات النسب - التي سبق أن ذكرناها - بين الأستاذ والتلميذ تفرض نفسها تلقائياً . فالنسب والقراءة يتجاوزان المشاركة في التراث الأخلاقي والثقافي ، ويمتدان إلى تقدير واحد للمعنى التاريخي ، إلى تعبير واحد عن عدم الرضى الانساني ، إلى ممارسة واحدة للتضحية ، إلى إيمان واحد بقدرة الكلمة المكررة على التنبؤ والتنجيم . كلاهما يعيش في توتر مفرط ، دائم ، وفي التعب الذي ينتج عنه ، وهو جسماني وذهنى أولاً . ويلقى هذا التوتر بكل منهما في حالة مماثلة من السلوك اللامنتظم ، والمبالغة التي تهدد نظام العالم ، لأنها مبالغة في المعارضة الهاذية ، كلاهما يتلصص في آن واحد - بوجوده المذهل في كل مكان - موقفاً أليماً في الزمان ، ومشاركة سعيدة فيما وراءه وفيما وراء اللحظة .

كنا ننتبأ سلفاً بما سينتهى إليه مصير سامبا دياللو ، المثقف التراث الشاكي الذي لا يهتم البتة بأي تطبيق عملي فعال ، الغريب على كل اهتمام بالمشاركة المحسوسة في تنمية بلاده ، طبقاً لقوانين نزعة معينة إلى التكوين سلفاً ، فالعجزة ، بالنسبة له ، تتحقق ، لحسن الحظ ، في نهاية مفارمته ، عندما تعفيه اليد القاتلة المجنونة من رؤية الدراما الأخروية . ولن يحظى ميتر تيرينو بمثل هذا ، ولسوف يستطيع - هل يرجع هذا إلى ظلم الكاتب أم إلى سخريته ؟ - إذا شاء ، أن يتأمل الكارثة التي سببتها تربيته الماسوشية . ففشل سامبا دياللو هو فشله أولاً ، فشل احساسه الجنوني بالمعظمة ، وتطلعه إلى المساواة بالله وقدرته كلمته الخلاقة بأي ثمن .

والدين الاسلامي المقدم لنا هنا ، بطوقسه ونتائجه النفسية والاجتماعية ، دين سنغالي أصيل ، وخليط من التقاليد الأخلاقية الموروثة عن شبه جزيرة العرب والزنوجة مع تحول إلى الوثنية وإعادة تشكيل هذا الدين المستورد وفقاً لأقدم تقاليد شعب آل ديالوبيه وقيمهم . فاكتماب القدرة على التنجيم والتنبؤ ، بعد التدريب الفردي القائم على الابتهاال ، هو تقليد وثني يرجع إلى آلاف السنين ، حتى لو كان النص الذي يجب تكراره عدة مرات حتى الانهاك مكوناً من جمل مأخوذة من القرآن تستهدف المشاركة بين الله والمؤمن . إذ يدخل مرحلة « الهال » ، ويزدري العالم ، ويحتجى بالمطلق الآلهي ، يفلت المؤمن ، عندما يبلغ أقصى درجات الزهد ، من كل اشراف عقلي ، لأنه ضائع فيما هو آلهي . ومن العبارات المتدفقة ، أو العبارات المقدسة المكررة ليل نهار ، إلى جنون الروح والجسد ، يطابق الوضع المشرق الذي تمنحه معرفة القرآن معرفة تامة بناء قديماً للطبقات ، وفي الوقت نفسه يرفع إلى عرض القديسين المرتل الذي بلغ أعلى درجات الامتلاك الصوفي . فالممتاز طبقياً ، أي

القديس أو المجنون ، يختلطان في تجربة واحدة لحياة التصوف ومصير واحد متعدد الأنسكال .

فضلا عن أن التأليف الغريب بين القيم والحالات ، هذا التأليف الذي تنتهي اليه هذه الرحلة التي لا تقل عنه غرابة ، هو الذي لا يكف عن إثارة القلق . يمكن المؤمن الذي تملكه اشتغال السورة المقدسة من السمو الى قمم القدسية المشبعة ، يفضل ممارسة الدين الاسلامي ممارسة ناسكة ، نظرا للتوتر المطهر الذي تفرضه على المؤمن ، واللقاء المثرى للقيم التي تسهم في تحقيقها . لكن عندما يصبح القديس قديسا يتبين أيضا أنه مجنون . ويشير جنونه الجري وراء المثل ، وهو جميل كريم في دوافعه ، عظيم رومانتيكي في ذروته ، مأساوي مثير للشفقة في نتائجها ، أبن عتيد في تاريخه . والمجنون الذي تنتهي اليه هذه الحكمة المتنسكة هو أساس ادانتها ، لأن الأمر يتعلق خاصة بالاختيار بين الجنون والحكمة ، بين التصوف والصواب . اذ يدين سامبا دبالو - بعد تييرو - الزمان والتاريخ ، يحفر للاسلام القبر الوثني ، ذلك « البناء » الحقيقي الذي يتكون منه « مجرى الزمان » . ويمتدح ، في الوقت نفسه ، العودة العميقة الى الأصول ، وميلاد العالم من جديد ، والعودة الى تلك اللحظة الفردوسية التي سيظهر فيها نور مشع لاسلام مطهر من كل شائبة وثنية . أو ليست العودة الى الاستقامة الاسلامية العريضة الى نفوس بعض المصطفين هي التي نرى خطوطها ترتسم وراء الفوضى المادية والمعنوية التي يجسدها تييرو وديره في « الغامرة المزوجة » ؟ انه لموضوع جدير بأن يطرح للمناقشة .

ويشهد الجو السائد في هذه الجماعة - تييرو ، المجنون ، سامبا دبالو - على موقف هامشي مائل ازاء المجتمع وخلاف مائل مع العالم . ولكي يعبر عن نفسه يتبلور هذا الخلاف في أشكال متباينة . يبحث تييرو عن القدسية بانتظام ، ويمارس الزهد في بلد يهتم الجميع فيه ، في الواقع بارضاء الجسد والمادة أولا . وبحياسا المجنون ، في سياق آخر ، حياة تنتظم وفقا لسلوك مائل : اللاوظيفية والانقصام الكلامي . ان سلوكه في صالة الرسو له دلالاته : فهو لا يعترف بوظيفة ذلك المأوى ، ولا يستفيد منها بحال من الأحوال ، في حين يهتم آل ديالوبيه ، شأنهم شأن البيض ، « بربط الخشب بالخشب » ، وبناء المنازل . فضلا عن أن المجنون يعرض جسمه للمرض ، ويطبق ، في الواقع ، - دون أن يفسر الأمر - المبادئ التي ينادي بها ميتر تييرو ، أخيرا ، لا يبنى سامبا دبالو عن الصباح قائلا أنه لا يتفق مع العالم ، ويرغب في تطوير التقاليد دون التنازل عن حرية الانسان وطابعه المبتكر . ويدوب رفضه الفلسفي الذهني في هذيان لا ينتهي ، ولا يلقى الضوء أبدا على تطبيق عملي بعينه . لقد شبعته اقامته عند ميتر تييرو بنزعة روحانية ثابتة ، لا تمكنه مشاغله الملحة أبدا من الوقوف عند أي فعل محسوس ، بل يدوى ، بالرغم من معرفته القوية العميقة للمجتمعات التكنولوجية . وتخطي الجسد والواقع ، وعبرة الكلمة ، مشتقان من هوى روحاني نشأ عن معامل تييرو مباشرة . لكن هناك فارقا ، وهو أن الأمر يتعلق من الآن فصاعدا بالكلمة البشرية ، كلمة قلقة ومثيرة للقلق ، حلت محل الكلمة

الآلمية ، كلمة ترتل وتفضى الى الوجد . لم تتغير المسافة بينه وبين العالم والفعل . فهو يظل عند القمة ، في حين يروح الآخرون تحت ثقل التخلف . ويموت ، كما عاش ، دون أن يتصل بالواقع أو ما هو طبيعي ، دون أن « يحقق عملا بنفسه » .

لكن من الواضح ان موته ينتمى الى الجريمة الجماعية . لقد اشترك الشيخ حميدو خان في اتخاذ القرار المشؤم . كان يمكن أن ينتهى سامبا ديالو الى المجد . لكنه ذاب في الموت ، وفقا لقوانين الكاتب الروائي الخاصة . وربما رأى المؤلف ، اذ قتل بطله ، ان المثقف الأفريقي الذى يبعد عن الواقع الى هذا الحد ، ويجب الى هذا الحد لا يمكن أن يظل على قيد الحياة ، ولا ينبغي أن يلهم الشباب آزاء مهام التنمية . فضلا عن ان العلاقة بين الكاتب الروائي و « جماعة المجانين » ليست متبادعة . على الإطلاق . هل قطع الشيخ حميدو خان جزءا من الطريق مع زبائنه الشواذ لكي يفوص الى هذا الحد فى أعماق شخصياته ؟

الراوى :

يصف العمل الروائي دائما ، بوصفه شريحة من تاريخ الشخصية ، ومن حيث تكوينه كنص مكتوب ، زمانا معنيا يطابق جريانه وتتابعه مراحل تطور شخصية الكاتب . وبالتالي تطرح عملية القراءة آلية مشكلة العلاقة بين الكاتب والبطل . عندئذ يعرف النص بأنه مكان لقاء ومطابقة بين الاثنين ، عندما يحاول الفنان أن يجس روى الحلم التى تحدد عالم بطله ، من خلال ثبات الحديث وتضامنه ، وعندما ينقل الى الخيال طريقته فى النظر الى العالم ، وينقل اليه أيضا نوازع شخصيته الخاصة ، تلك التى نلمسها مرة أخرى من خلال ظهور بعض الأوهام ، والأحلام ، والأفكار المتسلطة ، وتجعل من الوصف غالبا مجرد تفسير للواقع ، بل مجرد تحول للحياة ، بدلا من أن يجعله يترجم الطبيعة .

وتصور « ليلة القرآن » ، تلك التى تحدد فى الزمان خاتمة المرحلة الأولى من تجربة سامبا ديالو ، العلاقة بين الكاتب والبطل تصويرا مناسبا ، كما تصور أثرها على ميلاد النص بوصفه مكانا ينقل اليه ، فى مجال الخيال ، لقاء فريد تحقق فى فوضى الحياة والحلم . ويعرف الجميع الظروف . آزاء ضغط التاريخ والحدائق الغربية ، يضطر سامبا ديالو أن يغادر مدرسة تحفيظ القرآن لكي يدخل مدرسة حديثة . وكان التعليم القرآني ، تحت إشراف مقرر تيرينو الزاهد ، أول تجربة تربوية منتظمة صحتها ترتيل درامي للآيات المقدسة ، وتعذيب مستمر للجسد ، وإنكار لنواذعه المجنونة . وطقوس « ليلة القرآن » انتصار يهدف الى تأكيد نتيجة لامة : سيطرة هائلة على الترتيل والصوت ، وسيطرة مطلقة على جنون الجسد . وغايتها بيانية : فهى تهدف الى اثبات التقدم ، وطلب الراحة للمسافر قبل المرحلة القادمة . ولسوف يتألق النص وكلامه المستقل لتعبيرته الإيحائية .

« كان يبدو ، فى تلك الليلة ، أن الطبيعة أرادت أن تنضم الى فكرة رقيقة لمحت

للصبي ، ذلك أن الغسق المنير ماكاد ينطفئ في السماء حتى نبتت فيها آلاف النجوم وولد القمر وسط مهرجانها المتلائي ، وبدا الليل فجأة وكأنه قد امتلا بحساسية صوفية .

كان البيت صامتا . وكان الفارس يفكر وهو ممدد على كرس طويل في الشرفة . كان النسوة المجتمعات حول ربة الأسرة يتحدثن بصوت خفيض . وخرج سامبا دياللو في هدوء من حجرته الواقعة في الفناء ، وسار في كافة الاتجاهات ، ثم بدأ ببطء « ليلة القرآن » التي قدمها للفارس . كان صوته لا يكاد يسمع في أول الأمر ، لكن سرعان ما علا تدريجاً . وتدرجاً ، أحس أن شعورا . لم يعرفه من قبل قد غمره . كان الكلام قد توقف تماما في المنزل . كان الفارس ممددا لا يبالي أول الأمر . لكنه نهض عندما سمع صوت سامبا دياللو . كان يبدو الآن أنه خضع بالكلمة لتلك الرفعة التي كانت تسمو بالاستاذ . كانت الأم قد ابتعدت عن مجموعة النساء واقتربت من ابنها . واذ أحس أن الشخصين اللذين يكن لهما أكبر الحب في العالم ينصتان إليه على هذا النحو ، وعرف أنه يكرر بالنسبة لآبيه ما سبق أن فعله الفارس نفسه لآبيه ، وفعله آل دياللوبيه لآبائهم ، على مر العصور ، واذ عرف أنه لم يقشل ، وأنه سيثبت لكل المنصتين إليه أن آل دياللوبيه لا يموتون فيه ، أوشك سامبا دياللو أن يفقد الوعي في لحظة ما . لكنه رأى أن هناك شيئا يهمه أكثر مما يهم أى واحد من الذين سبقوه ، ألا وهو أن عليه ترتيب ليلته كاملة ، لأنه خيل إليه أن هذه الليلة نهاية . هذه النجوم المتلألئة فوق رأسه أو ليست مزلاجا يقفل عهدا فات ومضى ؟ وخلف المزلاج كان عالم من النجوم المنيرة يلعب لمعانا هادئا يجب أن يمجده مرة أخيرة . كان صوته الذي ارتفع تدريجاً وكأنه مرتبط بشفقة النجوم يبلغ الآن امتلاء مؤثرا . ومن أعماق العصور أحس بحب طويل ، أصبح مهددا اليوم ، يتفجر فيه ويتكلم بصوته . وتدرجاً ذاب في دوى هذا الصوت كائن كان منذ قليل سامبا دياللو . وبطريقة غير محسوسة قامت من أعماق لم يحدها أشباح غزت كل جزء فيه وحلت محله . وخيل إليه أن صوته أصبح أصواتا لا تعد ولا تحصى ، أصواتا بهيمة كصوت النهر في بعض الأمسيات .

لكن صوت النهر كان أقل قوة وأقل اقترابا من الدمع . لم يكن صوت النهر ينقل هذا الرقص الدرامي الذي كان يعبر عنه صارخا . ولم تكن لتصحبه أيضا تلك الخلفية الموسيقية ، هذا الغناء الرتيب الحزين .

طويلا ، كان صوته صوت الأشباح الصامته في الليل ، أشباح أجداده التي أثارها . وبكى موتهم معهم . لكنهم تقنؤا بميلاده طويلا أيضا .

لابد من العودة الى لقاء الراوى والبطل للوقوف على دقائق السرد . يريد سامبا دياللو أن يثبت شيئا ما ، ولكي يفعل ، يقول ، ويفنى ، وينفعل ، ويلهو . ويريد الشيخ حميدو خان أن يروي ما رآه وسمعه ، كأنه صحفي يشهد عرضا ما . ولأنه لم ير الكثير بمسرح الأحداث أو يوحى ببعض التفسيرات . واذ تلهب هذه التفسيرات التجربة الحية ، تبالغ فيها ، وتعطيها ، منذ البداية ، إبعادا نصرا مسرحيا

كوني وخيالي في آن واحد . فهو يروى ويعلق : يقول ماذا رأى ، ويسمح لنفسه بتخطي ما رآه ليقفز الى الحلم ، بإضافة شيء ما .

والطقوس الأساسية - أحو ميراث التقاليد أم ضغط الظروف ؟ - مقصورة على الجوهري ، والزهد المنهل . ويقتصر الجمهور ، وهو جمهور حميم الى أقصى حد ، على القرنين الملكيين وبعض النسوة المجهولات . لا احتفال أكاديمي يرأسه ميتر تيرينو ، ولا اشتراك للشعب في احتفالات تجمد الأمراء ، وتبسط الأبهة أو حماسة العامة ، انه لتجريد كامل . صمت المنزل الذي تم تدريجاً لانطفاء الجليئة ، وطواف المرتل الذي « يخرج » ، وتقديمه حسب الشعائر ، وتنزهه ، و « لعبه بالنبرة » قبل بدء الترتيل . فيما بعد تظهر فجأة وسط غناؤه لحظة ضعف ووهن . زمان ثلاثي : صمت . وتعظيم ، وهبوط ، يرمزون على التوالي الى درجة الصفر قبل معرفة التاريخ ، واكتمال التدريب ، وأخيراً ، زوال حدة التوتر وموت الشخصية الأصلية . يضاف الى هذه الحركات الجهرية انطباع بصري (رؤية القمر والنجوم) وآخر سمعي (صوت النهر) يعيطان بالاحتفال كالأطوار ، هنا ينتهي السرد : « ليلة القرآن » حادثة أنثوغرافية عادية لا ينبغي أن يذكر مقدمها إلا لمكانته الملكية . لكن هذا الأخير يعيشها بشيء من التحفظ ، وإن استولى عليه الهوى والانفعال البالغ ، ونلمس هذا الهوى وهذا الانفعال في رجفة الصوت وتعبير الوجه أو تكبيره سواء بسواء .

وأهم شيء في الحديث هو تفسير هوى سامبيا دياللو وانفعاله تفسيراً يهدف الى ترجمة أبعادهما ، وتطورهما ، والمعنى الشخصي ، العائلي ، التاريخي لنتيجتهما . وهذه المحاولة - محاولة ترجمة واقع نفسي حميم يصعب الإمساك به ويستحيل تفسيره مباشرة ، تدريب على التأمل والاضافة الجريئة ، في الواقع ، وإيهاء بحب السعي والخيال الشارد لدى الراوي . يستخدم هذا الأخير ، بالطبع ، بوصفه قارئاً مبداً ، معرفته لحياة البطل الماضية بغزارة ليحاول أن يفسر المشهد الحاضر وصفاً عقلياً مناسباً . إلا أن تدخله في حياة الوقائع المستقلة يظل حراً ، مكتسحاً ، في الوقت الذي يتراجع انتصار سامبيا دياللو فيه الى الصف الثاني ، ويدعونا فيه الى التوغل في عالم الشيخ حميدو خان الباهر .

فهو الذي يخلق ، في الواقع ، البناء الذي يدور فيه الاحتفال . ولا يتعلق الأمر بتثبيت أي ديكور . فالهندسة هنا ذات جوانب ثلاثة : السماء ، الأرض ماء النهر ، أي أنها رمزية وثنية تجمع ادراك الكون ، وتمنح البناء بعداً مكانياً عالياً ، تقابله الأبعاد الزمنية الثلاثة : الماضي ، الحاضر ، المستقبل . أن اتفاق السماء والأرض والأعماق ومشاركتها هي التي تقيم عيد الكون حول سامبيا دياللو ، في الواقع ، وتعطي « ليلة القرآن » نتيجة للمبالغة . طابعاً لم يعرف في تاريخ آل ديالوربيه بعد .

يحيا كل عالم من العوالم المشتركة في الاتفاق حياة مستقلة خلاصة . تلمع السماء في الضيق المنير ، بعد أن استولى عليها الانبثاب المفاجيء ، ثم تؤمها آلاف

النجوم ، قبل طلوع القمر . ويصور مراقب لا يشبع من الإنفعال والتأمل تتابع انارة
اسماء وتدرجها ، يصورهما تصويرا بيطيا مثلما يحدث في السينما . وتأتق
المجموعة كلها وكأنها في عيد ، في قلب الليل ، يترجم استعاريا بأنه ذروة الوجد
الصوفي وفيضه .

وإذا خيل الى صاحب الرؤى أنه يقرأ في رقص النجوم ذروة الوجد الصوفي
وفيضه فإن ظهور صوت النهر فجأة ، مثلا ، عودة الى وراء ، الى اعماق الإنسان ،
والتاريخ ، والكون ، وهي «اعماق لا يمكن حدها» . والنهر في عنقوانه هو الزمان ،
والتاريخ الذي يجرف حثالة الحياة كالشلال ، ويحول الى اشباح الآثار التي صورت
المتأخر الافريقية فيما مضى : يقابل ظهور «آلاف النجوم» في السماء غزو الأشباح
واناراتها ، ويقابل الوجد الصوفي غناها الصامت الذي يجمع في مديح واحد مقدس
الندم على الماضي ، وانتصار الحاضر ، ونداء المستقبل .

واحياء القمم والاعماق يعطى الحياة على الأرض اطارا أسطوريا . ولنذكر ، مرة
أخرى ، أن كل شيء على الأرض انطفاء وحياء أدنى . لا يتحمس الشيخ حيدو خسان
الا في الهرب . على الأرض الصمت والتأمل . صمت البيت ، وراحة الفارس وتأمله ،
وهمسات النسوة دليل على ذلك . ويتمثل المكان هنا في نقاط ثلاثة أيضا : البيت ،
الشرقة ، الفناء ، ووظائفها الاجتماعية والدينية واضحة . وحركة الرفع الثلاثية الجوانب
وحدها . ينهض الأب ، تنفصل الأم عن المجموعة وتقترب ، ويخضع الابن لحركة الرفع
التي رفعت تيرنو ، ويخرج الطفل ، ويتنزه ، ويقدم . لا يسمع الصوت أولا ، ثم
يقوى ويعلم . هي التي تظل تعني الحياة .

وتنهز الكون كله حركة آلية الى الأمام ، الى أعلى ، تقابل التطور الذي يتم تدريجا ،
على مراحل ثلاثة متتالية . وأن تتم هذه الحركات في وقت واحد يترجم الاتفاق التام
بين السماء ، والأرض ، والماء ، يكشف عن مسرح فسيح ذي أبعاد كونية تجعله القبة
السماوية ، ويشتمل على طوابق عدة فوق الأرض ، وعليها ، وتحتها . وإذا كانت
الطوابق العليا تتألق بالآلاف الأنوار ، فهي أيضا النقطة الوحيدة الثابتة المحددة ، لأن
بقية البناء تتحرك في كل لحظة . والقمة السماوية الثابتة مزلاج أيضا ، حاجز منيع
بين الداخل والخارج ، والخارج هو بقية الكون ، والماضي بزمانه ومكانه ، والمستقبل
المجهول أيضا . في حين تجعل فكرة الداخل ، والقبة ، والأرض ، والنهر ، والعمق ،
من هذا المسرح الكوني ، مسرحا مغلقا ، متسعا عند الأطراف ، ضيقا في الوسط ،
حار الجو ، لكنه معلق ، بحيويته وتلاؤه - وهذا المسرح ذو الطوابق الثلاثة مسرح لم
يعرف من قبل ، باهر من حيث الشكل ، والهندسة ، والاضاءة ، واضطراب النهر
وعنفوانه ، أي أنه مسرح أسطوري .

وتكفي فيزيولوجيا الأماكن لتفسير جلال الاحتفال الداخلي . مع أن وصف الشعائر
- المختصرة من حيث الأداء - والتعليق عليها يتمان بفيض من التفاصيل ،
والاستعارات ، والتفسيرات ، وجميعها يخلق خلا واضحا في التناسب بين النص
الذي يقدم المشهد ، والنص الذي ينقل نتيجة الأداء . والأداء هنا من شأن ممثلي واحد

هنا أيضا ينتظم تقرير الراوى على مستويين ، أولا : مجموعة من الأشياء المرئية أو المسموعة ، كحركة ساميا ديانلو أو صوته ، أو تعبيرات وجهه ، ومجموعة من الأشياء المتخيلة ، المنتمية الى التفسير ، أى الى خيال الراوى الحر .

تارة تقدم له ذاكرته وثقافته عناصر هذا التفسير . هكذا الأمر ، مثلا ، عندما يزعم قراة انفعال ما عند البطل وتقديم تفسير له (لقد أحس ، اذ أحس أن هناك من ينصت اليه ، رأى) : كيف يستطيع أن يحل محل البطل الى هذا الحد ، ويتعاطف معه لكي يفسر بهذه الدقة اضطرابه الداخلى ، ونزوة تفكيره الدرامى ، وأسباب الضعف المحتمل . وتارة يقضى التفسير الى رؤية أسطورية ، رؤية وثنية بحثة . مثال ذلك تجسيد الطبيعة الذى ينضم الى « فكر الطفل الرقيق » ، أو علو صوت ساميا ديانلو تدريجا ، صوته المرتبط « بدفعة النجوم » . وتقابل هذا التفسير بالشرح المبالغ فيه أو تحويل الكون الى أسطورة جليلة داخلية هائلة عند الكاتب . فالانطباعات ، والصدمات ، والبشر ، والأشباح ، والصراع ، والكوارث ، كلها تتصادم فيه ، فى فوضى درامية . ومن ثم كانت محاولة الايضاح التى نلسمها ثانية فى تصوير المشاهد تصورا سسينمائيا بظيئا ، أو التمييز الواضح للغاية بين مراحل كل مشهد (انظر المراحل الثلاثة لكل حركة ، أو توزيع الجمل توزيعا عاقلا جدا) .

والمجموعة عيـد سرى يسيطر عليه من أعلى السماء المنيرة فى غير نظام ، ومن الوسط ، صمت العائلة الساكن ، ومن أسفل ، الاضطراب ، و « غناء الأشباح الصامت » . ليست لدينا أية معلومات عن الترتيل بمعنى الكلمة ، ولا عن مضمون النص القرآنى ، أو مداه الفلسفى أو اللاهوتى ، ولا عن ملامته للظروف الدرامية التى يمر بها تاريخ آل ديانلوبيه . يدوى هذا اللحن الفريد فقط ، دوى صوت المرتل ، صوت « يكاد لا يسمع » فى أول الأمر ، ثم « يعلو » تدريجا لكي يصبح « امتلاء مؤثرا » . هكذا ينتظم النور ، والصمت ، أو الصمت الكونى ، شعوريا فيما يبدو ، ليبرز امتياز اللحن والصوتيات ابرازا جوهريا ، بعيدا عن أى كلام عقل ، وأى كلمة منطوقة .

وانتشار الصوت كالعمل الذى يجرى بلا عناء ، ثم يمضى فى عذوبة ، اذ يرتفع ، ويتفتح كالنهر الجارى الى بحره ، يعد بعدا رابعا لهذا المسرح الخيالى ، فى تضامن لا تسبر أغواره بين المسرح والمثل ، وشكل المكان ، والانتصار الجوى ، الشعارى ، والمجتمع المكون من النجوم ، والناس ، والأشباح ، بلاط شاذ يحيط بظل الله ، ذلك الحضور اللامرنى ، الذى يوحي به الرجوع الى القرآن . والنية الملحمية – يجب تأكيد هذا ؟ – واضحة ، والنشر الملحمى من خلال اللحن الموجود فى كل مكان هو الذى يخلق الشعر ، شعرا تمزييما كوراليا نسجه « آلتو » (أعلى أصوات الرجال فى الفناء) ساميا ديانلو ، وصمم النهر الجهر .

إن بساطة الشعائر ، والأداء المختصر ، أى بايجاز الطابع المسادى للاحتفال الأساسى ، أسلوب انفعالى يهدف الى تأكيد التركيز الشعارى . هناك ما هو أفضل :

ينتج هذا التركيز الشعري عن عدد كبير من الأساليب المسرحية الأخرى : إبطاء
الجلبة الخارجية ثم زوالها ، مشاركة الكون مشاركة جماعية صامتة ، سيطرة النضر
الموسيقى ، تركيز الاضطراب الداخلي ، التوتر العضلي ، التأثير المتبادل بين المرتل
والكون نتيجة لاتفاق الهواء والأرض والماء في وقت واحد ، وأخيرا اختلال التوازن
الوضعي الذي تخلقه الحركة الجدلية التي تجذب سامبا دياللو ، في وقت واحد ، الى
أعلى ، نحو لمعان النجوم . وإلى أسفل ، نحو غزو غناء الأعماق الصامت ، ذلك الغناء
« الذي لم يحدثه » . ويتغذى الشعر من منبع الملحمة والسحر ، أي من الليل .

إن ما يوحى به فيما يتعلق بالشيخ حميدو خان هو اختلال السلوك بوظيفته ،
واختلال الكينونة الكاملة ، مع تحويل رؤية العالم الى أسطورة غير عاقلة ، وتحويل
الكينونة - في - العالم الى شعر . ولكي يبدو ممتازا ، اضطر الفنان - على سبيل
سامبا دياللو - أن يطبق مبادئ ميتر تيرنو . لكنه ، إذ فعل ، استقر في الاغتراب ،
والجنون ، والليل . ليل تظل الرؤية فيه ، رؤية مشكوك فيها ، تقريبية ، بالرغم من
بريق النجوم . وهذا الشك هو الذي يغذي الخيال ، ويثير المظاهر ، والافتراض ،
والإشباح . ويؤم الحضور فجأة حشد من الأشباح القادمة من العالم الآخر . ويبدو لهم
صوت سامبا دياللو الفريد ، القريب ، فجأة ، وكأنه « لا يعد ولا يحصى » . ويفضي
الاضطراب ، وهو فيزيولوجي أولا ، ثم نفسي وذهني ثانيا ، الى انتقال هندسي نحو
السماء ، والأعماق خاصة . وعندئذ ينشأ استمرار غريب بين هنا ، وأعلى ، وأعمق ،
والماضي والحاضر والمستقبل ، والآنارة ، والتعزيم ، والغناء الصامت ، والنصوف ،
والشعائر ، والأمانة ، والطفل ، والأب ، والأسلاف . ومن ثم يتحقق التاريخ .

تتعدد أشكال رمزية الليل منذ ذلك الحين . انها جو ملحمي شاعري . انها
الشك ، مصدر الملحمة والشعر . لكنها أيضا تاريخ ، نهاية فريدة ، وفي الوقت نفسه
هي النقطة التي تلد التاريخ ، أي النص . وإذا كان النص يبدأ بظهور ضوء النجوم
في قلب الليل فهو أيضا - إذا لاحظناه من جانب الراوي - حديث عن حديث سامبا
دياللو الداخلي ، واتساع مناقشة داخلية دارت في مكان آخر . يثير السؤال الجواب :
ظهور التاريخ فجأة ومعناه . وفي هذه الترجمة ، ترجمة النقاش الداخلي التي يقوم
بها شاهد لم ير شيئا ، تصبح جراءة المطابقات غير محدودة . وتصبح غير محدودة
أيضا عادة التفسير والتأمل . وينتقل كلام سامبا دياللو وأداؤه الى الصف الثاني.
ويصبح تحليل النص بحثا عن كلام الراوي ، كلام يقع في مجال الملحمة ، والشعر ،
والاضطراب أساسا .

وما له دلالاته اضطراب الرؤية ، وما يتسبب فيه من اختلال بوظائف السلوك ،
لا يبلغ ذروته الا في قلب نداء ملح للنور . يدخل ميتر تيرنو ، صاحب الرؤى
« الهال » بقدرة نظراته ، ويقرأ مستقبل تلاميذه . ويسمى المجنون مجنونا لتقلب
نظراته ، نظرة يبالغ في اللعب بها للتعرف على طبيعة الأماكن وتقدير مدى استفادته
منها . وإذا كان لا يسجل بريق نور خاص فذلك لأن كل شيء يتم في نور « الصباح » ،
ولسوف يؤكد لمعان البلاط وانعكاساته في الصالة .

وفى حديث سنابا دياللو الختامى يتعلق الأمر بالنور أيضا ، يتعلق بهذه السباحة المنيرة التى يتطلع إليها ، صفاء الموج والنظرة ، نور خالد ، لم يكن تلاقى النجوم الذى صاحب « ليلة القرآن » الا شعورا مسبقا به . ونوع النظر ، وحساسية الأعضاء البصرية ، والمساعدات الضوئية التى تقدمها الطبيعة بغزارة ، وأحيانا بعنف مسرحى خالص للزيادة من القدرة على ادراك العالم ومعرفته ، والسيطرة عليه ، .. ينم كل هذا عن قدرة حقيقية يتطلع إليها الانسان . ومنذ ذلك الحين يصبح الحاج النور بعدا حربيا فى تعيين ظروف الأمن . يخلق الظلام هذا العالم الفامض ، المسوخ ، الذى يحمل تهديدات يفسر ظهورها المفاجئ عند الانسان توتر الجسد وحنس المأساة الدائمة . يختصر النور العالم ، ويجعله لادنيا ، وبطمئنه . نتيجة لاحتساس بالمسافة يعيد كل شيء الى وضع يدرك بوضوح ويسمح برد محتمل . ونداء النور عبادة للمسافة أيضا . والمجنون ، والهامشى ، والفنان ، يعرفون خاصة بمسافة ما تفصلهم عن العالم ، مسافة خاصة بالجسد والنفس معا تلى المرض ، أو مسافة أيديولوجية تلى الرغبة فى الفكك أو اللاوظيفية . وهل يتعلق بالنور الكاتب اليانس الذى يشعر بالضيق وتخفيه المسافة التى تفصله عن الآخرين ، وكأنه يريد أن ينير عالما ، عالم المجانين ، لأنه يريد أن يتقن النظر الى نوع الرد وقوته ؟ انه لسؤال جدير بأن يطرح على بساط التأمل .

الرواية والمجنون :

ان قراءة الفصل السابع الذى استخلصنا منه « حديث » المجنون قراءة كاملة تلقى مزيدا من الضوء على هذه القضية : وضع المجنون بالنسبة للمجتمع المسمى بالطبيعى والمسافة التى يبقها بين المجتمع المذكور وبينه ، بسبب المرض أو مجرد الخلاف . والنص الكامل تقرير لحديثين لمجموعتين من الكلمات المتبادلة تتتابع فى الزمان ولا تنصب على الموضوع نفسه ، فيما يندر . ويربط بينهما الوجود المركزى لشخصية واحدة ، ميتر تيرنو ، على هذا المسرح وذاك ، وتدخل المجنون لفترة قصيرة وادانته لمسمى آل دياللوبيه . وبينما تظل عبارات الحديث الأول تشغل الأستاذ ، حتى بعد رحيل ممثلى آل دياللوبيه ، ووصول المجنون ، يطلب المجنون من ميتر تيرنو أن « يطردهم » ، أى أن يهمل مرورهم ، وكلماتهم ، ومشاكلهم .

لا يكفى الجزء الثانى من الحديث اذن باستئناف الجزء الأول فى . التسلسل التاريخى ، بل يعمل على طرده ، وهدمه ، وتوجيه الاتهام اليه . يتهم المجنون آل دياللوبيه بأنهم جاؤا « بوجه نجمة » ، فى حين أنهم « يخدعون » الأستاذ . كلماتهم زائفة ، وكذا سلوكهم . فهو يتظاهرون ، ويظهرون غير ما يطمنون ، ويحبجون الحقيقة ، ويناقضونها . فى حين يقول المجنون من هم تلك الحقيقة ، ويصف الموقف كما هو ، فى الواقع . ان كلمة المجنون حقيقة . وكلمة آل دياللوبيه ، وخاصة الناطق باسمهم ، كذب وخداع .

يدور الحديث الأول خاصة حول عدم المعرفة الذى يصرخ به ميترنو . وعدم المعرفة

مأساة الجميع ، المفكرين ، والباحثين ، والقادة • يستطيعون جميعا أن يحسبوا الاختيار بالتوافق الغريب مع نوازعهم الخاصة ، وقد ينطوى الاختيار فى مثل هذه الظروف على نوع من المعرفة اللامجدية ، والعلم ، والتنبؤ ، لكنه لن يعبر المتناقضات • لا يمكن أن يتساوى مظهر الحرية والحرية الحقيقية • والفرق بين الشعب وتيرنو هو أن تيرنو يعرف مدى المازق الدرامى ، فى حين يأمل الشعب كلمة حقيقة من الأستاذ ، كلمة تقرر الحقيقة • الشعب يطلب ، ويبحث ، ويسعى الى الحقيقة ، ويسأل الأستاذ • ومن ثم يحتفظ كل من : السيطرة ، والحكمة ، والعلم ، والتنبؤ ، وكلمة الحق ، بحركة دائرية داخلية ، حركة أشبه « بالتماوضية » •

يصرح الأستاذ بعدم معرفته ، وعجزه عن ادراك الحقيقة ، وقول ما الذى يخفيه فى الدلال ديالوويه • واذا يفعل يقول الحقيقة : ما هو واقع اليوم لال ديالوويه وله ويتبر فيه الوعى بحدوده ، وعدم معرفته • والمسافة التى تفصل بين الحقيقة وبينه • سلوكا لم يعرفه من قبل • فالهجمات المتزايدة على ذهنه تثير هجمات أخرى تشحن على جسده • يصيب الأستاذ شيء أشبه بالانهيار الروحي الطاحن مع انخفاض فى التوتر الصوفى ، وتقلص الممارسة الدينية الى حد ممكن ، وتورد جسده الأليم الذى يشعر بنقله المخيف ، من ناحية أخرى • ان الجو العام جو احراج ، بل عدم : فراغ داخلى ، دليل الاحراج ، وعدم المعرفة ، وفراغ خارجى لا يفسره دخول آل ديالوويه ، ولو لفترة وجيزة ، ولا رحيلهم الذى لم « يلحظه » •

» فى ذلك اليوم لم يصعد شيء الى السماء ، لا شعلة الدار ، ولا صدى الأصوات الشابة « (ص ١٠٤) •

فراغ فى الداخل والخارج ، فى هذا الجو ، جو العرى والفراغ الكامل • يصرح الأستاذ بأنه لا يعرف ، وبأنه بعيد عن الحقيقة • « لن أقول شيئا ••• لا أعرف شيئا » • لنتوقف • لا يمكن أن تكون كلمة الأستاذ الا كلمة علم ، وحكمة ، وحق • واذا كانت غير ذلك كفت عن أن تكون كلمة أستاذ ، بل مجرد كلمة ، وأصبحت لجلجة ، وثرثرة ، ونفيا للكلمة • والكلمة التى تقوم على عدم المعرفة لكى تغالى ، وتتملق وتخدع ، وتعجب ، ليست كلمة • يرتكن الأستاذ الى كرامته كأستاذ ، وعالم ، وصاحب رؤى معروف ، فيرفض أن يخاطر ويقول شيئا غير اليقين ، شيئا لا يتأكد منه تأكدا مطلقا •

» ان ما يعرفه الانسان حقا أشبه بتتابع الأرقام ، فى نظره : فهو يستطيع أن يقول الى ما لا نهاية ، ويتناوله من كافة الاتجاهات ، بلا حدود • فى حين أن ما أستطيع أن أقوله لكم الآن قصير مستدير » •

هكذا يحبس الأستاذ نفسه فى الصمت ، والتأمل ، والسعى وراء الحقيقة • والصمت ، صمت البيت ، والصمت الذى يلتزم به تيرنو شخصيا ، هو المنساج الطبيعى الذى يسبح فيه الذكاء المسيطر على نفسه ، الواعى بعدم معرفته • وهو ، لصقته تلك ، جو درامى ، لأنه مسرح يتكشف عليه للانسان العالم ، الذكى ، المعروف

بذلك ، حاله الزائل ، وحدود انتصاراته الفكرية والتكنيكية ، وأوجه النقص فيه . وفي اللحظة التي يحتاج فيها الشعب اليأس الى تيرنو لا يستطيع تيرنو ، خاصة ، أن يفعل شيئا لآل ديالوبيه .

يشفق آل ديالوبيه على تيرنو ، لكنهم يتعلقون بأملهم - أو الوهم - في أن يقول الكلمة السهلة ليرضيهم . أما تيرنو الذي يمشق الحقيقة ، ويضئ المسافة التي تباعد بينه وبينها ، فيستقر في اللاوظيفية ، والاراحة المادية والروحية : لقد بلغت المواجهة بين آل ديالوبيه وبينه الذروة : الواقع أن رفض الأستاذ للكلام ليس كاملا . أنه رفض جاء في موعده . فهو مرتبط بالظرف التاريخي الذي يمر به آل ديالوبيه . علق الأستاذ الكلمة فحسب . أن ما يعرفه قليل جزئي بحيث لا يمكن أن يزعم أنه غير محدود . ومع ذلك يملك الأستاذ ، لآله الأستاذ ، قدرا من المعرفة . وبما أنه علق بدقة سلطان كلمته ، وقدرته على خلق الحقيقة ، ما هو ذا ينقل وظيفة معنى الحقيقة الى عضو آخر في الجسم ، لأن الفهم والكلمة ليسا أهلا لها مؤقتا . والعين هي العضو الجديد الذي ارتقى من الآن فصاعدا إلى مرتبة مسرح تلعب المعرفة عليه لعبة الكشف ، والاتصال ، والادراك ، واستبدال الأعضاء واحدا بآخر ، وتغيير نظام التبادل ، أولا لأن تيرنو ، الذي يملك قدرا من اليقين والمعرفة ، قد قرر أن يضع مادتهم في عينيه ، وأن ينقلهما الى الآخرين عبر هذا العضو . ثانيا بما أن النظرة هي الوحيدة التي تستطيع أن تدرك معنى نظرة أخرى تصبح العين هي المسرح الرئيسي لكل اتصال علمي ، ومكان العطاء والتلقي ، وظهور الحقيقة ، وتوصيلها ، وإدراكها ، وكتابتها ، وقراءتها .

لكن هل العين ، من حيث المكانة ، مسرح أكثر فاعلية من الفم ؟ هل تفوق لغة النظرات لغة الكلمة المنطوقة ؟ قد نجيب بقولنا أن الحقيقة التي تنقل بالنظرة حقيقة النقص ، وعدم المعرفة ، وأن الكلمة المقصورة على المناسبات الكبرى جعلت للتعبير عن الحقيقة كاملة . ولنسارع ونؤكد أيضا : أنه مهما صرح تيرنو شفويا بأنه لا يعلم ، وأقسم أنه لا يعلم ، لا يقنع أحدا ، بل على عكس ذلك يزيد من حيرة محدثيه .

« أقسم لكم ، يا آل ديالوبيه ، أنني لا أعلم شيئا كهذا . أريد أن أعرف بقدر ما تريدون . ونظر الحاضرون بعضهم الى بعض ، واضطربوا اضطرابا عميقا . إذا كان الأستاذ لا يعرف فمن ذا الذي يعرف ؟ »

أن تدخل العين والنظر اضافة الى الكلمة . تساعد العين الفم . والكلمة في حاجة الى عون النظر لكي تعني الحقيقة ، وتوصلها ، وتفوز بموافقة الناظرين ، وتقنعهم .

« كان الأستاذ قد تكلم بلهجة جادة . كانت عيناه تنظران الى الجميع في آن واحد وكأنه يريد أن ينقل الى كل منهم يقينه بأنه لا يعرف شيئا . »

لكن لا النظرة ولا الكلمة تستطيع أن تقنع أحدا .

« ظل الحاضرون مكتئبين . ربما علت كلمة الأستاذ أكثر مما ينبغي » .

وقبّل النظر وعجز الكلمة عن الاقتناع يمينان فشل الأستاذ . فهما يدلان على أنه لا يستطيع أن يسيطر لا على جسده ولا على نظراته ولا على كلامه . وتظل سيطرته على الكلام . أى على العالم ، نسبية جدا . مهما قلب الكلمة ، ودافع عن الرسالة نفسها من وجهات نظر متعددة ، لا يوحى فقط بالأهمية التي يوليها لهذه الطريقة المتبعة لتوصيل الحقيقة أو تلك . وتوزيع النقاط الهامة بلقى ضوءا مناسباً على ما كان يبدو كأنه وسائل مشوشة . ليس كل الكلام كلاما : فكلمة الأستاذ المعبرة عن المعرفة تعين الحقيقة . والكلمة التي يطلبها آل ديبالوبيه ثروة سهلة ، و « غرابة » عدم المعرفة ، وجنون . وليست كل النظرات نظرات : فهناك النظرات التي تساعد الكلمة ، وتضيف إليها ، وتحل محلها ، وتعد مساعدا لا بد لها منه .

يعود الحديث بين تيمونو والمجنون الى هذا : تناقض الكلمة والنظرة تارة ، وتكاملها تارة . ينمى مجتمع آل ديبالوبيه شيئا أشبه بتقليد تقدير الصراحة والحقيقة بحياة النظرة واستخدام الكلمة . وكل مبالغة هنا تضر ، بالطبع ، وتعنى عدم الفهم ، والزيف ، والكذب ، والمجنون . وحركة النظرات المبالغ فيها ، شأنها شأن المبالغة في الكلام ، علامة على عدم الاستقرار ، والشك ، وعدم المعرفة ، والمجنون . ويسمى المجنون لهذا السبب وذاك . وبالتالي انطوى على نفسه ، وتحفظ ، وعقد لسانه ، ولزم صمتا نسبيا . ومع ذلك لم يغير شيئا في حركة نظراته . هاهى الكلمة تتحرر ، منذ بداية الحوار ، وتطلق لنفسها العنان . وهو يستخدمها ليؤكد كل ما في نظراته من ذكاء وعلم .

ومشهد الصالة والأحداث التي تليه هما ، في الواقع ، نشسيد يمجّد الذكاء ، ونظرات المجنون القوية العلمية . ويرتسم خلف السرد والكلمة الجارفة ، الملوّنة ، بناء مسرح مجهول يعتبر المجنون شخصيته الرئيسية . ويصبح المسرح مرة أخرى مسرحا ثلاثي الأبعاد ، يشتمل على المراساة ، والصالة ، والشوارع . وبالرغم من أنه سابق لقدم المجنون بوصفه حيا من مدينة لها أبنيتها الخاصة لا يصبح هذا المكان مسرحا الا عندما يكتشفه الزنجي الافريقي الدخيل شيئا فشيئا ، ويتعرف عليه ، ويكونه ، ويحلّله ، ويعيد تكوينه لكي يضمن حمايته من هجمات البرد ونظرات الآخرين . ولقد راينا أن العين تلعب في الصالة الدور الرئيسي ، أكثر الأدوار ديناميكية . وبشعر سلوك المجنون الغريب دهشة الممثلين الآخرين في هذا المشهد . بعد المرأة يشق رجل « طريقه » حتى يصل اليه ويمسك برأسه ، في حين يقرب آخر « أربكة » ، وتمتد اليه « الأيدي الملائقة » لكي « ترفعه » . وتعرف رد الفعل .

« أبعدتهم ، ووقفت ، وعلا رأس رؤوس الحاضرين . كنت قد استرددت صفاء نفسي . وبدا لهم كل شيء في شخصي متينا سليما تماما ، ما دمت واقفا الآن . وأحسنت أن الناس يتشاورون من حولي ، ويندهشون لبعثي المفاجيء . وتلجلجت ، واعتذرت ببضع كلمات » .

ستكون هذه الكلمات « المتلجلة » ، القليلة ، التي لا تكاد تقال ولا تسمع ، كل ما ينطق به المجنون من كلمات ، وسط المشهد ، كلمات لم تكد تخرج من دائرة الغموض ، وتغيب حالما تصبح صوتا ، وتبتخر في اللحظة التي ينطق بها فيها • كل شيء هنا حركات النظرة • وسوف تكون المساعد الوحيد للمجنون ، وسلاحه • لسوف يحتاج الى عينيه في وحدته ، في عزلته ، في المسافة التي سيزيدها بينه وبين جمهور الفضوليين • ولأنه لا يتق فيهم عليه أن يكون يقظا ، لكي يراقب نفسه ، ويراقب الآخرين • ويتجنب « نقل » النظرات العديدة ، ويرى الباب الفانص في الحائط الذي « سيحميه من اهتمام المارة » و « يدير رأسه » ، حالما يرغب المارة في الوقوف الى جواره • وبالنظر أيضا سيفحص الفضاء بحثا عن النجدة التي لا يعثر عليها : لا أرض اليفة ، ولا رفيق هم يلوح في الأفق •

« جابت نظراتي الفضاء كله ، ولم تر حدا للحجر .. لاوجود في أى مكان للأرض العارية الرخوة . عبثا ترقبت عيناى ظهور قدم عارية حنون » .

وآخر جزء من المشهد خيالى للغاية • ذلك أن توتر الترقب أجهد العينين ، وجعل الرؤية تضطرب • وأضيف الى ذلك التقلص الناتج عن الشك ، والخوف ، والرغبة في الدفاع عن النفس ، ما دام يرى أعداء في كل مكان ، ولا يجد صديقا في أى مكان ، وأصبح الكلام الذى كان وصفا شاملا لأداء المسافر الشخصى ذكرى سراب وتفسيراً للمشهد • أصبح الحى « واديا من الحجر » ، والشارع « محورا ، والمرور نهرا خياليا من الآلة المسعورة » • وبدت له العبارات كأنها « سادة مسعورون .. خبثاء ، وان ظلوا مطيعين » • وأصبح حكمه العام استمرازا ، وادانة ، وتنديدا •

« ما من كائن يمشى في الشارع الذى احتلته السيارات • لم أر هذا قط ، يا أستاذ آل دبالوبيه . ها هنا ، أمامي ، بين تجمع تسكنه أطوال كبيرة ، تمكنت من تأمل مساحة لا انسانية خلّت من البشر • تصور هذا يا أستاذ آل دبالوبيه ، في قلب مدينة الانسان فضاء محرم على لحمه العارى ، محرم على ملامسة قدميه بالتناوب ؟ » •

من الواضح أن وظيفة النظر قد انتقلت وتحولت • يصبح « التأمل » مستوى الإدراك ، عندما يضاف الانفعال الى فعل العضو الفيزيولوجى ويشيع الاضطراب فيه • ونعود الى المبالغة والفلو ، والشذوذ – لم لا ؟ – ثانية • لا يستطيع الأستاذ الذى شرب كلمات المجنون حتى الآن ولم يقاطعه أن يحتمل المزيد ، خاصة أنه نودى عليه ، وطلبت اليه الشهادة ، بطريقة لم يتوقعها • وهو يسأله ، لا عن « تماسك السرد » – الذى يرضيه كل الرضى وان أدهشه – وانما عن صلق كلماته • ويدهش الأستاذ ، ويعبر عن شكه ، ولا يصدق ما يقال له ، وان تمنى أن يكون صدقا ، لكى يبرر نظرياته الخاصة •

« أصبح هذا ؟ أصبح أن شبح الانسان العابر يرى فى قلب مسكنه الخاص فضاء زائلا الآن ؟ » •

ويرد المجنون محتجا بصفته شاهدا • لقد رأى ، وهو يقول الحق اذن • نعم ،
رأيت • سيكرر ذلك مرتين ، ويرضى الأستاذ بهذه الرواية الأولى ، ويطلب منه
إضافة روايات أخرى • ويندهش المجنون لأنه أقنعه بهذه السرعة والى هذا الحد •

— ماذا رأيت أيضا ؟

— صحيح ؟ اتريد منى أن أقول ؟

— نعم ، قل لى •

— رأيت الآلات •

ويعود المجنون الى التكرار ، ثم الهذيان ، بل الشعر • ويتحدث عن القواقع
الآلية ، و • المساحات الملقوفة التى تتحرك ، و • مساحة لا داخل لها ، و • ظل
يجرح نفسه » ، وكلما تقدم فى روايته يعيشها مرة أخرى ، وينقلها الى الحاضر •
ويتشهد الأستاذ على الأمر ، وينفعل ، ويثور • وفى النهاية يأخذ فى البكاء •

« تتحرك هذه المساحة • فى حين أنها كانت الاستقرار بعينه ، استقرارا كان
يجعل الحركة ظاهرة ، وكأنها مرآته • والآن بدأت تتحرك • وحركتها أكثر اكتمالا
من التطور المنقطع للظل الحائر • لا يمكن أن تقع ، وابن يمكن أن تقع ؟ لذا ردت
الظل ، اذ خافت أن تفقد الحركة وهى تسقط •

وصمت المجنون • استند الأستاذ الى ذراعه ، ووقف ، ورآه يبكى •

لم يعد الوضع الرئيسى للأستاذ طوال هذا الفصل السابع فى حاجة الى بيان
انه سيد اللعبة ، وسيد المعرفة ، وسيد توزيع الكلمات ، وسيد الحكم النهائي • انه
مشهد قدرته • فموقف آل ديالووبيه ، وحققهم ، وخطاهم ، وقف على كلمته ، وقراره ،
وحكمه ، اذا لم يسيطر على الجواب • ذلك انه لا يسيطر على الجواب ، كما قال • لكن
الا يرجع ذلك الى أنه لم يسيطر على السؤال ؟ طرح عليه هذا السؤال ، وأمر به •
ويقول تيرنو أنه يرفض الرد الموضوعى • لكن الا يفعل ذلك أيضا ليعيد الأمور الى
نصابها ، ويعيد الى كل دوره ؟ ليعيد ما يخص الأستاذ الى الأستاذ • القدرة على إثارة
التفكير وتقديم الجواب ؟

وفى الحوار الذى يدور بين الأستاذ والمجنون ترجع المبادرة — وهذا عدل — الى
الأستاذ • فهو الذى يعطى الكلمة للمجنون ، ويطلب منه بعض الايضاحات الاضافية ،
ويأمره بمواصلة السرد • ولأنه مدير قدير يحدد مدة الردود ، ويعطيها قيمتها بوصفها
حقيقة السرد ، وهو الحكم : حكم محايد • ويحتمل سيل كلمات المجنون ولا يوقفه ،
لكنه يعطى الكلمة ، بصفة خاصة ، لهذا المجنون الذى يود الجميع أن يفرضوا عليه

الصمت . فهو يريد أن يحكم بالحجة ، كالأستاذة ، والعلماء ، والعاديين . ويصلح المجنون حق العلم ما هو الموقف العام منه : جو نبذ وإبعاد . ومفارقة الأستاذ له منه لم يتوقعها . لذا ينتهز الفرصة ، وإن لم يضمن النتيجة . والاهتمام الذي يبديه الأستاذ يفاجئه ، ويفر به بالرضى . وصمت الأستاذ وموافقته يرضيانه أكثر مما كان يأمل ، ويؤكدان صفته كمحنت قيم لسيد المجتمع العادى ، ويهديان الرأى الشائع عن جنونه ، فيبكي لفرط الفرح والانفعال . فضلا عن أن رضى الأستاذ تصحبه سلسلة من الأفعال العاطفية ، المسرحية ، المعبرة ، أفعال جملة ، من الناحية الاجتماعية ، لتجسيد حكمه وأعطائه ، طابعا رسميا .

« عندئذ جلس الأستاذ تماما ، وجذب المجنون ، وأجبره على الاستناد الى صدره ووضع رأسه فى تجويف كتفه . وبيده العارية مسح دموع الرجل ، ثم اخذ يهدئه فى هدوء » .

إنها قصة الابن الضال العائد الى بيت الأبناء «الطبيعيين» ، بعد سنتين من الهيام على الوجه ، والنبذ ، والجنون . ولكي يصل الى هذه المرحلة الأخيرة ، مرحلة اللقاء الحار ، اجتاز المحارب القديم اختيارا ، فى الواقع . ولكي يعود الى مكانه اضطر أن يفتح الأستاذ بأنه عاقل . فضلا عن أن موقف الأستاذ طوال هذا الحديث كان له دلالة . فهو ، إذ اعطى الكلمة للمجنون ، قلب الأوضاع ، وأتهم التقليد ، والرأى الشائع ، واقحم نفسه فى عملية قد تدنس الكلمة ، لكن الأستاذ لا يقبل كل المخاطر دفعة واحدة ، ولا يؤدى دوره كمحدث للمجنون كاملا . والتبادل هنا ، فى الواقع ، تبادل من جانب واحد ، فى البداية . ومشاركة الأستاذ فى الحوار أقل ما تكون . غالبا ينبئ سؤاله أكثر من مرة قبل الحصول على أقل جواب . واذا يكرر المجنون أسئلة الأستاذ جهارا ، ويطلب مشاركته أحيانا ، ينتمى - من الواضح - ضمنا ، بل تعريضا للشبهات ، فى حين يظل الأستاذ متحفظا ، ولا يثق به . وعندما يبدأ المجنون يتفلسف يرى ضمنا أن الفلسفة ليست مجال المجنون . وعلاوة على هذا ، بما أنه غاب عن الوطن مدة طويلة ، لا يستطيع المجنون أن يعالج شؤون البلاد الخطيرة . واقتراحه على الأستاذ طرد أولئك الذين نبذوه عملية انتقامية شخصية . لا صلة لها بحال من الأحوال باكتشاف الحقيقة . كيف يعلم المجنون أكثر من الجميع . أكثر من الأستاذ ؟

يطلب اليه الأستاذ ، بالآخرى ، ذكر بلد البيض ، وما رآه ، وبالتالي ما يعرفه . ذلك أن المجنون لن يؤخذ مأخذ الجد إلا اذا كان شاهدا ، ومن ثم يجذب اهتمام الأستاذ الذى يتخذ وضعاً مريحا وينصت اليه بانتباه . لقد لمح الاهتمام ، وربما الحقيقة . وسوف يدور حديث المجنون على مستويين : مستوى الكلمة ، ومستوى النظرة ، كتابة مزدوجة يراقب الأستاذ قراءتها بحيلة قبل أن يصدر حكما نهائيا . فيما يتعلق بالسرد سرعان ما أكد الأستاذ تماسكه . « لفت نظره تماسك السرد المفاجئ » . وحكمه على النظرة بلى ذلك مباشرة .

« نهض الأستاذ ليلتقى بنظرات المجنون (لفت نظره تماسك السرد المفاجئ) ،

وزادت دهشسته عندما رأى أن هذه النظرة ثبتت الآن . ولم يكن قد رآها .
بدت قط » .

هذا التوافق بين تماسك السرد والسيطرة على النظرة وثباتها سيكون الدليل
« المدهش » الذي يتسبب في قرار الأستاذ . لقد سبق أن روى المجنون هذه الرواية
للمشعب ، ووصفه أشعب بالشذوذ . من الواضح إذن أن نجاحه هنا نجاح باهر ،
لكنه أيضا نتيجة واضحة لاتقان فن الحديث ، حديث يصحبه توتر العضلات وارتجاف
الجسد . عرف المجنون كيف يقترب من الأستاذ ، ويربّحه ، ويستبقه إذا أراد
الرحيل ، ويضع رأس تيرنو على « شحم فخذه » ، ويكرر أسئلة المعجوز ليحمله يؤكد
مطالبه الخاصة . واقصة التي يرويها لا تشتمل على أى حديث من ناحيته ، فيما عدا
« الاعتذار المتلجلج » . أما كل ماتبقى فتكوين للأماكن ، وتعرف على البشر والأشياء ،
ولقاء معهم . كأنه مسرح عرائس يقلبه كما يشاء بهارة ، وتحفظ ، وأخيرا بنجاح .
وينسب لنفسه الدور الأول في كل شيء ، ويمنح نفسه تفوقا يلتقي بخيث برغبات
تيرنو امتشبع بفكرة تفوق السود ، وقيمهم ، ودينهم ، على البيض الذي لا يعرف
الا مهارتهم في التكنيك والحرب ، وحبهم المفرط للثروات المادية . ويقع تيرنو في
الفخ الذي نصبه له المجنون . وفي النهاية يجده المجنون . ويرهقه ، وبأسره
ويسخره ، ويقنعه . وفي المكان المنزل الذي احتمى به في تجويف الحائط يقف
المجنون ثابتا لا يتحرك ، ويتكلم ، لا عما يفعله أو يشعر به ، بل عما يراه . ويبدأ
حديثه الذي يزداد ميلا الى الاستمارة ، بوصف مشهد يقول عنه هو نفسه أنه خيالي .
ثم يفترق الى مشهد جديد ، فيبدأ سلسلة من التنويعات الفلسفية الميتافيزيقية على بناء
« الآلات » ، ويزداد العرض تقلا ، ويتعقد ، ويبتعد عن العقل وعلم الطبيعة . أنها
أى قوله « أتهمك » سيكون خاتمة هذا الحديث الذي أكدنا تبين أبنيته . وينسحب
العودة الى الثروة ، والهذيان ، والشذوذ ، والخلط ، والمجنون . وضمان الأستاذ
أى قوله « أتهمك » سيكون خاتمة هذا الحديث الذي أكدنا تبين أبنيته . وينسحب
ضمان الأستاذ على الحديث كله ، ويأتى في الوقت المناسب بعد الفقرة التي يعتبر
منطقها مثارا للشك بصفة خاصة .

وإذا كان الصلح بين الأستاذ والمجنون يعلى وضع المجنون العقلي ويسمو به فهو
يعنى ضمنا أن الأستاذ قطع جزءا من الطريق مع المجنون ، وأنه هبط الى أعماق عالم
المجنون . وتطرح كل من حركة الهبوط التي يقوم بها الأستاذ وحركة السمو النبيلة
التي يقوم بها المجنون قضية أساسية ، ألا وهي غموض الكلام . الأستاذ الذي رفض
أن يتحدث الى نبلآ آل دياللوبيه أعطى الكلمة لمجنون . وفي نهاية الحديث الطويل
الذي نعرفه أعطاء ضمنا . هكذا يصبح الحديث مشهد الحكم الذي يحلل فيه حال
المجنون ، ودليلا على عقله وجنونه في آن واحد . ويختلف حكم الأستاذ عن حكم
الشعب . والصداقة التي يعبر عنها للمجنون تحد لكل ما هو طبيعي . هل يرتبط
موقف الأستاذ بهذا الظرف أم ينخرط في موقف التحدى العمام الذي يتخذه من
الشعب ؟ يبحث المجنون عن ضمان الأستاذ طوال الحديث ، دون أن يتنازل عن جنونه
أو يشير الى وضعه الاجتماعي . والدعوى العلنية التي يوجهها له الأستاذ ، ورضاه

الذى يعبر عنه بصوت عال ، والتعبير العاطفى الذى نجده فى النهاية ، كل هذا يعنى ان هناك ، من الآن فصاعدا ، تبادلا وتوافقا تاما بين الاثنين . يشعر المجنون بالسعادة عندما يروى قصة لا يستطيع أحد غيره تأكيدها . ودعوة الأستاذ ترضى فيه رغبة محبومة شلها الرأى العام ، وكتبها . وتنتهز هذه الرغبة الفرصة لتتحرر تحررا جارفا . والكلام هو المكان والمسرح الذى تتحقق فيه هذه الرغبة ، ويتم عليه هذا التحرير . والسرد مغامرة الرغبة من خلال مشهد الكلام . تقلب قوة الرغبة هذه كل ما فى ذاكرته . وتعيد تكوين حركات قصته ، وكتابتها ، وتفسيرها . ويمسح قراءتها هذيان حرقى حقيقى يتكون منه مناخها العام . يقرأ نص المجنون وروايته و « يفسران كالسعى ، كرغبة الذات » . أكثر من هذا كلما تقدم فى روايته عاشها من جديد ، كالقارئ الذى يعيش حياة الشخصية التى يظن أنه يتقمصها ، مرة أخرى . واذ يفعل لا يدرك أن مثل هذه التجربة وهم وخيال . وعدم ادراك المسافة التى تفصل بين الوهم والحياة ، والنظر الى كل منهما على أنه الآخر ، هو الجنون بعينه .

والمجنون مجنون هنا لأنه يقوم بدئله هذا الخلط . فى الواقع يتحقق هذا الخلط بواسطة لغة انسان عليم ، لغة الجنون . والأسلوب هنا متنوع للغاية ، سواء فى تناول الأدوار أو إبراز المجنون لشخصيته الخاصة ، أو مسرحية المشهد ، أو بريق الاخراج الذى يعرف كيف يوقع حشدا من الشخصيات فى شرك لفته ، خاصة طريقته فى النفاذ الى رأى الأستاذ ، وتمريضه للشبهات بمحاولة الحصول على توافقه وضمانه . وإذا كان يحمل بداخله قوة الرغبة هذه التى ستكون اغراء الجنون بالنسبة له فان حديث المجنون يبسط فى الوقت نفسه نظاما تأمليا ينفى الجنون ، نظاما « يتهم فيه الجنون نفسه ، كما تقول سوشانا فيلمان ، ويدين ويشى بنفسه لصفته تلك ، ويبنى نفسه ويهدمها . وطريقة عمله هى نفى ذاته » .

وسواء تعلق الأمر بالشيخ حميدو خان وهو يقرأ أو يكتب ثانية مشهد « ليلة القرآن » ، أو بتيرينو وهو يقرأ ويكتب ثانية أول كتابة للقرآن ، أو يتخيل أنه يكتب مع انه ينصت الى رواية المجنون، أو تعلق ، أخيرا ، بسامبا دياللو ، فى لحظة الرؤيا الأخيرة ، التى يخلق لنفسه فيها عالم « الحلبة المنيرة » لينهب للعيش فيه ، نجد هذه العلاقة الروائية نفسها بين الراوى والناظر والمشهد الذى يكتبه عندما يتصور أنه يعيش حقا حياة الشخصية التى يروى قصتها . يذكر ماريغوه فى « دون كيشوته الحديث » هذا الموقف بخاصة ، وهو جوهر الرواية ، فى معرض حديثه عن القراء الذين تسرحهم الروايات التى يقرأونها ، ويحاولون تقمص أبطالها ، ويحاولون أن يتصوروا أسلوبهم ، ومشاعرهم ، ومواقفهم ، ليقلدوهم . واذ يرددون ماكتب وما يرونه يظنون أنهم يعيشونه ، ويعيشونه ثانية ، كأنهم يريدون أن يصبحوا « كتابا حية » . والقراءة والكتابة عمل عاقل ولحظة جنون فى آن واحد . وتقوم لائحة الرواية على هذا التقليد المرتبط بالمفهوم الجسالى للوهم . يقول جان روسيه أن « الأحداث والشخصيات الوهمية توجد كما لو كانت حقيقية » طبقا لهذا المفهوم . ودخول المجنون أو الجنون على

المسرح الروائي لا يمكن أن يثير الدهشة اذن ، لا عند الفنان المبدع ولا عند الشخصيات والأحداث التي تخلقها انه منطوق سحر المتفرج الذي يستحوذ عليه المشهد ويؤثر فيه . فهو ينغمس في الهذيان ، في حين يصرح بأنه يبحث عن المعنى . وتضيف سوشانا فيلمان قولها : « ما هي الصلة التي يمكن أن توجد بين الجنون والأدب ؟ ماذا يعنى تدخل المرض حتى فى الحديث الروائي ؟ يراهن الأدب على المعنى ، وحديث الجنون لا معنى له ، سلفا . على الأقل ، لا يمكن أن يقرأ أو يفهم . يطرح الجنون المدمج فى الأدب اذن السؤال الآتى ، دفعة واحدة : « كيف يقرأ ما لا يقبل القراءة ؟ لماذا وكيف ينتج اللامعنى معنى ؟ » . يدرك قارئ « المغامرة الفامضة » أن أنسب أنواع الغموض على المستوى الجمالى يظل ، بلاشك ، فى قلب هذا العمل الهام ، غموض المعنى واللامعنى ، والنور والظلام ، والمعرفة والجنون . وقد يقول ميتر تيرونو أنه غموض البلاهة بعينه .

سَبَيْتُ

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي واسم الكاتب	العدد وتاريخه
♦ تعدد منطق التلقيم بقلم : جاك بيرك	The Plural Logics of Progress by Jacques Berque	العدد : ٧٩ خريف ١٩٧٢
♦ تصور القبيلة أزمة تصور أو أزمة الأسس التجريبية للأنثروبولوجيا بقلم : موريس جودلييه	The Concept of Tribe by Maurice Godelier	العدد ٨١ ربيع ١٩٧٣
♦ مرحلة غير مشرفة في تاريخ البشرية وجهة نظر العلامة « كورنو » في استقطاب القرنين الأعظم رومانيا والولايات المتحدة لأحداث التاريخ المعاصر بقلم : لويس أرينيلا ترجمة : الدكتور أحمد الخشاب	The Twilight of History: The Standpoint of Cournot by Louis Arenilla	العدد : ٧٩ خريف ١٩٧٢
♦ تحليل وتجميع الشيخ حميدو خان والجنون بقلم : توماس ميلون ترجمة : الدكتورة سامية أحمد أحمد	Analyse et pluralité : Cheikh Hamidou Kane et la folie par Thomas Melone	العدد ٨٠ عام ١٩٧٢

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع : ١٩٧٤/٣٨٥ بدار الكتب

العدد الخامس والعشرون

١٢ ربيع الثاني ١٣٩٤

• مايو ١٩٧٤

• أيار ١٩٧٤



د. هوجيب

مصباح الفكر

محتويات العدد

♦ اللغة العربية

والظروف الحاضرة وما ينتظر تحقيقه من آمال في
مستقبل عالم المتكلمين بها
بقلم : أنطوان مطر
ترجمة : علي أدهم

♦ فاعلية الدراسات الكلاسيكية في وقتنا الراهن

طوبىفا أرسطو

■

بعث ك. لودزن

بقلم : كهرت فون فريزن

ترجمة : الدكتور نظمي لوقا

♦ تجربة الطبعة

مقارنة بين نضال أوائل العصور الوسطى والعصر
الحديث مع الطبعة

بقلم : الزى ن. بوليوف

ترجمة : الدكتور أحمد عبد الرحيم أبو زيد

♦ ملاحظات عابرة لتشرق

بقلم : فرنسيسكو جايريل

ترجمة : الدكتور عثمان أمين

♦ نهو منهج للدراسات الإسلامية

الإسلام في نظر ج. فون • جرنيم

بقلم : عبد الله لروي

ترجمة : الدكتور إبراهيم أحمد شليبي

رئيس التحرير : عبد المنعم العشاوي

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشنيطي

د. عبد الفتاح إسماعيل

عشمان نوبت

محمود فتواد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

.. مظلومة ..

عندما نتأمل احصائية اليونسكو عن استيعاب اللغات المختلفة في العالم ، للفكر العلمى ، سنجد هذه الاحصائية تقول أن الثابت أن اللغات المختلفة تستوعب العالم بالنسب التالية :

الانجليزية ٢٢٪ والروسية ١٧٪ والألمانية ١٥٪ واليابانية ١١٪
والفرنسية ٩٪ ، يبقى بعد ذلك ٢٦٪ من الانتاج العلمى فى العالم موزعة
على اللغات الإيطالية والاسبانية والصينية واللغات الاسكندنافية .

أما اللغة العربية ، فان نصيبها من الاستيعاب لا يرقى الى
مستوى الاحصاء أى أن اللغة العربية لا تكاد تستوعب من العلم شيئا
يذكر !!

وعندما نصل الى هذه الاحصائية فان السؤال الذى يمكن أن
يثار هو : -

هل يرجع ذلك لصعوبة اللغة العربية ؟ وهل اللغة العربية أصعب
من اللغة اليابانية أو الألمانية ؟

أظن أن الذين يتحدثون عن صعوبة اللغة العربية ، كسبب باعد
بينها وبين القدرة على امتصاص العلم يخطئون فهم اللغة العربية ، وتتبع
تاريخها عبر القرون .

الم تكن اللغة العربية قادرة على أن تستوعب كل علوم اليونان ،
وعن العرب وصلت هذه العلوم الى اللغات الأخرى فى عصر النهضة ؟

حدث ذلك عندما كان للغة العربية سدة قادرون على استعمالها
استعمالا جيدا وممتازا جعلها لغة العلم ، ومكن لها من حفظ التراث الانسانى
للأجيال .

هذه اللغة العربية !

وحدث ذلك عندما كان أبناء اللغة العربية مؤمنين بالعلم ، حريصين على الاستفادة منه فنقلوه الى اللغة العربية ، مؤمنين بأهميته في تطوير الحياة .

وحدث ذلك عندما كان رقي اللغة العربية ملحوظا في كل استعمالاتها ، في العلوم والفنون والآداب جميعا ، فان رقي الاستعمال اللغوي لا يمكن أن يتم في فرع دون فرع . وعندما ترقى اللغة ترقى في كل استعمالاتها ، وعندما يهبط أدائها ، يهبط في كل جانب من جوانبها .

معنى هذا أن ما وصلنا اليه الآن من هذا الضعف ، لا يمكن رده لصعوبة اللغة كما لا يمكن رده لأسباب لغوية بحتة ، وانما مرده للذين يملكون هذه اللغة ولا يحاولون تطوير استعمالاتها الى الحد الذي يجعلها وعاء فكريا صالحا لاستيعاب أغراضها جميعا .

ان اللغة العربية مظلومة .

والذين يظلمونها هم أبناؤها .

وما لم يتطور أصحاب اللغة الى مستوى العصر الذي يعيشون فيه ، فسبطلون يحيون عالة على اللغات الأخرى ، ليكسبوا من خلالها ما يطلبونه من معلومات .

وأكد أقول عن أصحاب اللغة العربية ، أنهم ما لم يتطوروا ، فلن يكونوا جديرين بهذه اللغة التي يملكونها .

عبد المنعم الصاوي

والظروف الحاضرة

وما ينظر تحقيقه من آمال
في مستقبل عالم المتكلمين بها

اللغة العربية

المقال في كلمات

اللغة العربية أو لغة الضاد كما يسمونها من الخم اللغات واعرقها .
ففي الوقت الذي كانت شعوب أوروبا قاطبة ترطن فيه بلهجات متباينة
مشوشة ، وكانت تلك الشعوب لا تعرف لها لغات قومية ، كان العرب
أهل فصاحة وبلاغة نثرا وشعرا ، ولا أدل على ذلك من ذلك التراث
المجيد الذي تركوه لنا . ولكن مما يؤسف له أن هذه اللغة التليقة تتخلف
الآن عن غيرها من تلك اللغات التي لم يكن لها وجود قط عند ازدهارها .
إن هذا يرجع في رأي الكاتب إلى عوامل عديدة ، أهمها نظام المحافظة على
التقاليد في عالم المتحدثين بالعربية ، ذلك النظام المصر على البقاء في
مواجهة الغرب التقني .

ويتناول الكاتب في مقاله هذا التحليل الموضوعي للغة العربية كما
هي وكما يمكن أن تكون ، كما يتناول قدرتها على اشباع كل صور الاتصال
والاعلام الجماهيري . إن من رايه أن اللغة العربية في حالتها الراهنة
لا نستطيع استخدامها كوسيلة صالحة لثقافة تقنية ، على الرغم من أن
وسائل الاعلام الجماهيري كالإذاعة والصحافة قد انقلبا جزئيا من جهودها .

ترجمة: علي أدهم

بقلم: أنطوان مطير

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية سابقا ،
ورئيس تحرير مجلة الكاتب العربي سابقا .

استاذ الترجمة وفقه اللغة بالمعهد العالي للتعليم الفني ببلتان .
وكان من عام ١٩٦٤ حتى عام ١٩٧٠ ملحقا صحفيا في سفارة
فرنسا ببلتان ، ولد بالقاهرة عام ١٩١٩ ، واشتغل بالصحافة
في الجرائد التي تصدر بالعربية وبالفرنسية ومن ١٩٤٠ الى
١٩٥٠ أسهم في وضع قاموس عربي فرنسي موحد استجابة
لطلب الجامعة العربية بالقاهرة عام ١٩٥٠ . ترجم الى العربية
دساتير البلاد الأفريقية (القاهرة عام ١٩٦٠) . كما درس
امكانيات اللغة العربية التثقيفية بناء على طلب مكتب التعريب
بالرباط .

وكان من شأن ارتباط اللغة العربية الشديد بالماضي علم مواكبة ركب
التقدم ، وحرمان اللغة العربية من المصطلحات الفنية اللازمة لتقدمها ،
واقصارها على أن تكون مجرد أداة للتعبيرات البلاغية .

ويرى الكاتب أن أول مشكلة يجب تناولها في سبيل جعل اللغة
العربية أداة اتصال واعلام تعليمية هي مشكلة التعدد اللغوي ، فهناك أدب
قديم يكتب ولا يتحدث به ، وأدب حديث يكتب كذلك ولا يتحدث به ،
ولهجات عديدة يتحدث بها ولا تكتب . ويؤدي هذا التعدد الى تباعد بين
المحدثين باللغة العربية ، ويجعل ظاهرة الامتزاج من الصعوبة بمكان .
وعلى الرغم من أن باللغة العربية ثروة لفظية هائلة بالنسبة لبعض الألفاظ ،
كالأسد مثلا الذي له قرابة تسعين كلمة ، فإن هذه الثروة اللفظية تقابلها
نمرة لفظية في كل ما يختص بالعلوم البحتة . وفي كل يوم يمر تزداد
هوة نقص المصطلحات العلمية اتساعا .

ومن المشكلات التي يجابهها من يحاولون جعل اللغة العربية لغة
تعليمية أن اللغة العربية ليس لها - بخلاف غيرها من اللغات - سوى زمانين
وزمان مساعد ، وأن الثمانية والعشرين حرفا الهجائية العربية حروف ساكنة

يحسن تشكيلها لكي لا يختلط الأمر على القارئ ، إذ قد يؤدي الخطأ في نطق كلمة الى تغيير جزئي أو كلي في المعنى ، كما أن حروف الإلة الكتابية العربية سبعون في مقابل ستة وعشرين في الآلات الخاصة بالحروف اللاتينية ، وكل حرف من الحروف الهجائية العربية على وجه التقريب اربعة اشكال مختلفة طبقا لوضعه في الكلمة . ويضمن الكاتب مقاله احصاء قامت به اليونسكو عن الانتاج العلمى في لغات العالم يتبين منه أن الانتاج العربى في هذا المجال لا يكاد يكون شيئا ذا بال .

ويتساءل الكاتب في ختام مقاله : اليس هناك من سبيل للخروج من هذه الدائرة المغروغة ؟ انه يقترح لذلك اعادة النظر في التربية ، وبوجه خاص في صيغتها وتأثيرها ، وجعلها ملائمة لحاجات الحياة الحديثة ومتطلباتها ، وتعديل برنامج تعليم اللغة العربية ، وإن تكون الكتب الدراسية مختارة مغيرة عن واقع اليوم بدلا من أن تعكس ماضيا غير معنود الشكل . ومما يساعد على الخروج من هذا المأزق أن اللغة العربية تمتاز بمرونتها وطاقتها المخترنة في داخلها . كما يتوقف جعل اللغة العربية لغة حديثة على القوة الخلاقة لدى العلماء والناسين والمفكرين الذين يتكلمون اللغة العربية .

حينما ينظر الانسان مدى الجهد الذى بذل في مجال الاعلام والطبيعة العلمية والتقنية لما أنجز في العشرين أو الثلاثين سنة الماضية للوصول الى منهج علمى للعلوم الاجتماعية يهوله كثرة عدد العوامل المؤثرة التى تمثلت فى هذا النظام الناشئ الشامل التأثير الذى تحرر حديثا من قبضة الفلسفة وتنوع تلك العوامل ، وهذا هو الحال فى العلوم الاجتماعية جميعها ، ولهذا يناضل لازار سفيلىد بحق دفاعا عن الراى القائل انه فى المسائل الخاصة بعلم الاجتماع يكون من الصواب مضاعفة البحوث الجزئية لكي يتيسر فى يوم ما أن يجمع أشتات هذه البحوث فى علم اجتماع شامل .

ونظام المحافظة على التقاليد فى عالم المتحدثين باللغة العربية المصر على البقاء فى مواجهة الغرب التقدمى هو أحد هذه العوامل الكثيرة ، وهو فى الواقع جدير بأن يخصص له بعض هذه البحوث الجزئية التى يجب أن تجد طريقها للبحث الذى يقدم لنا الأساس للتخطيط الاجتماعى السياسى لمستقبل الانسانية . الا اذا أردنا استبعاد أكثر من مئة مليون نسمة من السير نحو التقدم ، فانه من الصعب أن نتخيل كيف يخطر ببال أى انسان فى القرن العشرين مثل هذا الاستبعاد .

ناحية المصطلحات الفنية :

لنأمل فى أن كل أقطار العالم بغير استثناء أو تمييز ستكون سريما على حافة التقدم دون أن تعوقها أى حدود أيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية أو حدود أخرى .

• ومنذ أن مهدت فكرة المنايا بحساسية الأقطار غير المتقدمة لهذا التعبير - وهي فكرة تناولها الإعلام الجماهيري بطريقة منظمة وجديرة بالتقدير - بدأنا نلاحظ مظهرها متناقضا إذا لم يكن غير ذلك ، فالمستنيرون في البلاد غير المتقدمة هم الذين يجترئون ولا يترددون ، وفي الواقع يصرون على أن يتحدثوا بصراحة عن التخلف ، في حين أن غير المستنيرين في هذه البلاد نفسها لا يفهمون من بادئ الأمر متاعب مثل هذا التصنيف •

وربما يكون الانسان أقدر على تقدير أهمية هذه الملاحظة التي تقدم مثلا واحدا بين عديد من الأمثلة الأخرى إذا عرف أن « حافة التقدم في اللغة العربية تصبح هي » القسم » •

وإذا كان التصنيف عن أشخاص - أو جماعات من الأشخاص - وليس عن أقطار فإنه ربما يمكن تجنب بعض الميوب التي تنشأ من استعمال بعض المصطلحات التي تغير تراكيبها من ناحية الى أخرى ومن لغة الى لغة أخرى في غير الأوان ، وحقيقة أن « صانعي الآراء » الذين درس مكانتهم كاتز ولازار سفلد في الولايات المتحدة دراسة مستوفاة كما درسها في فرنسا برنارد ليز موجودون حتى في الأقطار المتخلفة ، ولا يمكن الاستغناء عن النظر الى أعمالهم وردود فعلها في شؤون التفاهم بعين الاعتبار والتقدير •

والاعلام يصبح جديرا بهذا الوصف اذا كان المرسل والمتلقي يستعملان سجلا مشتركا جزئيا ، وأكثر من ذلك اذا كانا « يتبادلان التخاطب » أو كانا جديرين بأن يكونا كذلك ، ولابد أن يكون هناك أثر للحوار ، أي أن المتلقي يكون على الأقل جديرا - اذا كان تنقصه القدرة على الرد أو الإجابة البسيطة - بأن يقدم حكما قيميا على ما يتلقاه لكي يتجنب أخطار الإيحاء الخفي الذي يعزى الشعور الحديث به الى فانس باكارد •

ويبدو أن اختيار المتلقي بنفسه كما تكهن به كل من شرام وكارتييه لا يزال بعيدا عن منطقة الممكنات للعالم العربي جميعه ، فمنذ سنوات قليلة ليس غير لم يكن هناك تردد في انشاء « وزارات الارشاد القومي » •

وهذا كان يدفعنا حتما الى النظر الى مشكلة اللغة في نطاق الاعلام الجماهيري، وهنا تبرز حقيقة غلاية ، وهي أنه نتيجة للتقدم الأخير في الاعلام الجماهيري ظهرت واضحة ثغرات خطيرة في اللهجات في شتى أنحاء العالم ، وبالأحرى في عالم المتحدثين باللغة العربية حيث طبيعة هذه المشكلات لها خطورة خاصة بسبب طبيعة اللغة العربية •

والعمل لايجاد الوسائل العلمية والتقنية لتمكين الاعلام الجماهيري من أن يكون له مكانة في خدمة الانسان ، ويمنع الانسان من أن يستعبد، سيمتلك لاساتذة علم الاجتماع الكبار •

وهذا البحث الموجز مقصور على التحليل الموضوعي للغة العربية كما هي وكما يمكن أن تكون في مصطلحات قدرتها التشكيلية ، ومن ثم قدرتها في اشباع حاجات كل صور الاتصالات والاعلام الجماهيرى .

الـلغة العربية :

ليست اللغة العربية لغة حديثة .

وهي لا تستطيع في حالتها الراهنة أن تستخدم باعتبارها وسيلة صالحة لثقافة تقدمية سواء كانت انسانية أو تقنية ، وقد ظلت محتفظة ببنائها وامكانياتها الحركية مدة ألف سنة تقريبا ، ومهما يكن من الأمر فإنها في السنوات القليلة الماضية قد أنقذها الاعلام الجماهيرى (مثل الاذاعة والصحافة) في تردد وجزئيا من جمودها ، وذلك بأن أرغمها على قبول تطور ايجابى ، ولكنه ليس كافيا إذ أنه لا يؤثر الا فى القليل من نظم القضاء والأدب مع استبعاد المجالات العلمية والتقنية .

وقد قدم الشرق الذى يتكلم اليوم باللغة العربية وهو مهد الديانات وحضارة الكلمة هاتين القيمتين للغرب الذى استطاع أن يحرر نفسه من الأحكام المتحيزة والأساطير والاتباع الخاصة بالدين وأن يلتحم بالجوهر الديناميكى للحضارة لكى يصل الى حضارة الكلمة الفعالة ويدخل عالم التقنية ، وقد ظل العالم العربى تقريبا فى مرحلة «الكلمة» وقصر عن هذا الالتحام والتحرر .

ومن ثم نجد مثالا لذلك أن المؤلف الضخم الذى وضعه ابن خلدون العظيم رائد علم الاجتماع الحديث لا يمكن أن يستفيد منه العرب استفادة فعالة لأن لغته ولغتهم لم يحدث لها تطور .

وأكثر من ذلك أن اللغة العربية التى كانت من قبل أداة نفيسة لنقل الفلسفة اليونانية لا يمكن أن تستعمل اليوم فى نقل الفكر الحديث .

وهناك ثلاثة أسباب ظاهرة لعدم إمكان استعمالها :

١ - قد احتفظت اللغة العربية لمدة قرون بطابع دينى قوى جدا ، وهى عند المسلمين لغة الوحي ، وهى كذلك لغة الوحي عند الأتراك والأندونيسيين والباكستانيين وآخرين من الذين لا يستطيعون فهمها ، وهؤلاء لهم لغة قومية علمانية ، فى حين أن العرب ليس لهم لغة من هذا النوع .

٢ - اللغة العربية وسيلة ممبرة عن حضارة قديمة قوية التأثير ظلت مرتبطة بتراتها القديم كأنها لن تكون أكثر من وسيلة للتصوير عن التاريخ .

٣ - تجاوز التطور الاجتماعى الاقتصادى العالم العربى من ناحية كما تجاوزه التطور التقنى من ناحية أخرى ، لأنه ظل منفصلا من حركة التقدم العلمى المسرعة المعاصرة ، لأسباب سياسية فى جوهرها .

وهذا كله بضرورة الحال حرم اللغة العربية من المصطلحات الفنية اللازمة لتقدمها
تظهر في الوقت نفسه عبقريتها ومنطقها بوضوح ، وهما في الواقع يفوقان المألوف .
والآن ما هو الدور الذي تؤديه البلاغة في التقنية الحديثة ووسائل الاتصال ؟ وأي
خطورة لمثل هذا الموقف اذا قدرنا أن صفة التربية والتعليم – أي تكوين الرجال –
متروكة على صفة هذا الاتصال ؟

وأكثر من ذلك كيف يتحتم تكوين طبيعة هذا الاتصال ، وكيف يتكون بناؤه في
مجتمع يكتب لغة دون أن يتحدث بها ، ويتكلم بلسان لهجات ينشأ منها لغات قومية دون
أن تكتب ؟ وما هي فرص البقاء للغة مكتوبة ولا يتحدث بها في ختام القرن العشرين ؟
وماذا يبقى من اللغات غير المكتوبة التي يتحدث بها سوى عناصر تاريخية وفولكلورية
تشمل في النهاية مجموعة من التقاليد من لوازمها وصفاتها عدم التغير والارتباط الشديد
بالماضي ؟

وواضح أن هؤلاء الذين يستدعون لتناول مشكلة التخاطب في اللغة العربية
– كهؤلاء الذين يستدعون لتناول مشكلات التعليم في عالم المتحدثين باللغة العربية –
عليهم أن ينظروا في أول الأمر التعدد اللغوي الذي يمكن أن يكون على وجه التقريب
كما يأتي :

الأدب القديم	اللغات العربية
(المكتوب الذي لا يتحدث به)	
الأدب الحديث	
(المكتوب ولا يتحدث به ، عن طريق الاتصال بالجماهير)	
الجزائرية	اللهجات
السورية	(يتحدث بها ولا تكتب)
المصرية	
السعودية	
العراقية	
المراكشية	
الأردنية	
إلى آخره	

وهذا التعدد يؤدي إلى تباعد بين المتحدثين باللغة العربية من بينهم الانسانية ،
ويحصل ظاهرة الامتزاج من الصعوبة بمكان ، وهذا بوجه خاص له أهميته في مستوى
الاعلام الجماهيري ، فالجزائري والمراكشي أو التونسي لا يفهم شيئاً من اللهجات المصرية

أو السورية أو اليمنية ، والعكس بالعكس وكذلك المصري لا يفهم سوى القليل من اللهجة العراقية والعكس بالعكس .

وأكثر من ذلك أنه في المستوى التكميلي (أى ما قبل الثانوى) يتكشف للمدرس العلوم فى الفصل أن مستوى طلبته ينقسم الى ثلاث مجموعات حسب طريقتهم فى تصوير خرطوم مشعل الغاز، فهو عند البعض قد يكون «الرأس»، وعند الآخر قد يكون « المنخ » ، وعند فريق آخر قد يكون « العين » وينشأ هذا الفرق من حقيقة أن الطلبة قادمون من ثلاثة أمكنة مختلفة المسافة بينها لا تتجاوز أكثر من عشرين كيلومترا .
وواضح أن اللغة الأدبية هى القاسم المشترك ، ولكنها لا يتحدث بها ، وما يساعد على أن تفهمها الجماهير قليل جدا اذ هو فوق مستوى اللغة التى يتحدث بها ، وهى العنصر الأساسى لآى بيئة انسانية . والواقع أن اللغة هى ما يكونه الرجال الذين يستعملونها وما سيكونونه . ولغة العربية خصائص أخرى تشكيلية ولغوية وتركيبية وهى بالتأكيد موضع عناية الاعلام الجماهيرى .

ثروة قليلة الفاعلة

من الواضح أن اللغة العربية تقدم امكانيات هائلة ، ولها قدرة حركية كامنة ، ولكن هذه الامكانيات والقوة الكامنة ليست لأن عندها قرابة ٩٠ اسما « للأسد » (وهى فى معظم الأوقات أوصاف أو خواص يندر أن تكون دالة على كيان) ، أو مايزيد على هذا العدد من أسماء « الله » الحسنى ، فى حين أنه لا يوجد مساعد لغوى لتصورات ومفاهيم أولية لا يستغنى عنها مثل « السكان » والمبادأة واستئذان الشتاء الى آخره ، بل هناك أقل من ذلك لكل الأشياء والمظاهر والمفاهيم الخاصة بالعلوم البحتة ، ومن المؤكد أنه فى عالم الاعلام الجماهيرى والتربية يفضل أن يكون هناك تعبير مفرد ليدل على كل طبقة من الطبقات المميزة للأشياء التى لها معنى ودلالة مثل الأسود والصمغ والاقمار والنبيذ والجمال الى آخره ، ويكون هناك سند من اللغة لكل مفهوم جديد من المفاهيم التى تتكاثر بنسبة متزايدة ملائمة لنسبة التقدم فى مجالات المعرفة الانسانية .

وقد أهمل النظر فى هذه الثغرة الخطيرة المكونة من نقص المصطلحات العلمية فى اللغة العربية الحديثة الى حد أن محاولة ملئها لا يمكن أن يهمل شأنها ، وفى كل يوم يتسع الحرق وتعمق الثغرة بين عالم المتحدثين باللغة العربية وعالم العلم والدراسة الذى لا يتوقف فيه التقدم ، والاتصال فى خلال ذلك محدود وغير كامل مثل التربية والتدريب ، ولهذا السبب فإن أى تأخير أكثر من ذلك سيكون مدعاة الى عرقلة الحلول الممكنة .

منطق خاص :

إذا كانت كل لغة - وهى أكثر من مجموعة من المصطلحات والقواعد النحوية وصرفية - بيئة حية انسانية فمن الواضح أنه يلزم أن يكون لها منطقها الخاص ، والمنطق العربى له خصائص ومميزات لا يمكن تجاهلها فى الاعلام الجماهيرى .

والصورة البلاغية لها أهمية كبرى في اللغة العربية ، وقد يكون لها في النهاية الأهمية الأولى .

وبفضل ذلك فإن تطور معاني الكلمات ضعيف ، ويحدث تراخ في العلاقة بين اندال والمندلول عليه ، مما يفسد الاحكام والدقة ، وعلاوة على ذلك من النادر أن تجد أجرومية تشمل قواعد تسمح بوجود درجات عدة من التأكيد مثل النحو العربي :

- التأكيد البسيط
- تأكيد تقوية أداة
- تأكيد تقوية أكثر من أداة
- تأكيد تقوية قسم
- تأكيد تقوية قسم وأداة
- تأكيد تقوية قسم وأكثر من أداة

وليس عندنا هنا صور بلاغية بسيطة ، وإنما هي تحتاج قواعد نحوية وصرفية محكمة ، وأكثر من ذلك أن « نعم » العربية و « لا » لهما قيمة في تطور المعاني تختلف عما « لنعم » أو « لا » في الفرنسية والروسية والانجليزية أو الألمانية ، لأنهما تتجاوبان مع مقيا س كثافة وقوة للتأكيد والنفي يسمو حسب منطق للتقارب .

وعلاوة على ذلك فإن هناك اختزالا في زمن الأفعال العربية ، وهو يؤثر تأثيرا شديدا في منطق اللغة ، وأكثر اللغات الحديثة لها مجموعة كاملة من الصيغ والأزمنة ، ولكن اللغة العربية ليس لها سوى زمانين وزمن مساعد للتعبير عن ثلاثة أزمنة منطقية (الماضي والحاضر والمستقبل) بكل ظلالها وتنوعاتها ، ويمبر عن الحاضر والمستقبل في اللغة العربية بزمن واحد ، والزمن الحاضر للفعل يدل على المستقبل ، الا اذا كان الفعل مسبوقا بالأداة المناسبة لزمن المستقبل ، وهي ليست مطلوبة بصفة مطلقة ، وهي في هذه تعبر عن المستقبل وحده .

ومن السهل أن نتصور الاختلاط الذي يمكن أن ينشأ في الاعلام الجماهيري والاتصال من هذه الأحوال ، ففي العربية حينما نقول « نحن نسافر » فإن ذلك يمكن أن يعنى كذلك « أننا سنسافر » ، والفرق في المعنى هو فرق بين حالة واقعية وحالة مقصودة .

حروف هجائية ساكنة :

الثمانية والعشرون حرفا الهجائية العربية حروف ساكنة ، ويحصل على المقاطع بمساعدة حركات صوتية ، وأكثر من ذلك أن أواخر الكلمات تختلف تبعا لوظيفة كل كلمة في الجملة (الفاعل والخبر والمفعول) وحسب التذكير والتانيث والعدد ، ويلاحظ

كذلك أن اللغة العربية على خلاف اللغات الغربية الحديثة لها ثلاثة أنواع في نحو العدد المفرد والمثنى والجمع .

وقد يبدو أن هذه الحالة تمثل صعوبات في تكوين الكلمات ، ولكنها تترك تأثيرا عميقا في صلاحية التفاهم ، وبخاصة حينما تكون بالأشياء المنظورة (يكفي أن نشير هنا إلى أنه في الكتابة يتخذ كل انسان سياسة عدم وضع شكلات للصوت فوق الحروف) .
ونلاحظ بهذه المناسبة عائقين هامين لهما خطورتهما في التفاهم الجماهيري :

١ - بناء اللغة العربية فذ من ناحية أن الفهم الأولي مطلوب لتكون القراءة الواعية ممكنة ، وذلك على خلاف اللغات الأخرى التي يمكن أن يفهم فيها النص في خلال القراءة الأولى .

٢ - الخطأ في نطق الكلمة يمكن أن يؤدي إلى تغيير جزئي أو كل في معنى الجملة ويجعل بقية القراءة - أو على الأقل الفهم الكامل للنص - في غاية الصعوبة إن لم يكن مستحيلا ، وبوساطة بيان جد بسيط للتغيرات في معنى الكلمة التي يحدتها النطق نستطيع أن نرى كيف تحدث هذه الظاهرة .

ولنأخذ الأصل الثلاثي العربي ع ل م ومعناه يتضمن مفهوم المعرفة ، وهذا مايمكن أن يعنيه بعد النطق :

ع - لم	= علم
ع - لم	= علم
ع - لم	= علم
ع - لم	= علم
ع - لم	= علم (قمة الجبل)
ع - لم	= علم
ع - لم	= علم (لقب)

ونطق القارئ الصحيح لازم إذا كان يريد أن يفهم المعنى المقصود ، ولكن هذا النطق لا يصبح ممكنا إلا إذا فهم المعنى .

الكتابة المركبة :

حروف الآلة الكاتبة العربية سبعون بدلا من ستة وعشرين تزود بها الآلات الخاصة بالحروف اللاتينية ، وكل حرف من الحروف الهجائية العربية على وجه التقريب يتخذ أربعة أشكال مختلفة تبعا لوقوعه مفردا بوصفه أول حرف في الكلمة أو آخر حرف فيها ، وهذا يوجد صعوبات خاصة في تصميم المبرق الكاتب ونظامه ، وهذه الصعوبات تزداد عندما تكون هذه الحروف قد اقترنت بنبرات صوتية ، فضلا عن ذلك فإنه من

الواضح أن هناك صعوبة كبيرة في تكوين حروف عربية لماكينة الكتابة مزودة بمستلزمات النطق مستكملة .

أما فيما يخص بالأعداد فإن الصفر يمثل بنقطة ، وهذا عائق كبير لأن هذه النقطة يمكن أن تثبت أو تحذف بسهولة أكثر من (٥) التي تمثلها .
ولابد من أن نشير نهائيا إلى أن الكلمات العربية والجمل تكتب من اليمين إلى الشمال ، ولكن الأعداد تكتب من الشمال إلى اليمين حتى حينما تظهر في النص .

اللغة ، أهم وسيلة ثم غاية ؟

اعتبر العرب اللغة غاية مدة زمن طويل ، وقد آن الأوان لوضعها في المكان الصحيح ، وأن تأخذ أبعادها المناسبة ، وباختصار أن تصبح آلة للثقافة والتكوين الإنساني ، وقد آن الأوان لوضعها في خدمة الإنسان وعدم استعمالها في إخضاعه .
واللغة العربية في حاجة ماسة إلى التخلص من خدمة تمييز غير دقيق ومفهم ، وأن تزود بأدوات التفكير العلمي ، وباختصار أن تكون واضحة ودقيقة لكي تستعمل في نقل المعرفة الحديثة جميعها بطريق الاعلام الجماهيري الراهن .

ومن دواعي الأسف أنه كان هناك تأخير كبير في القيام بهذا العمل المزدوج الذي يجمع بين التحرر والتكامل ، وذلك من جراء تصلب يهدد بأن يوقف التقدم البطيء للغة ، وبذلك يعوق تقدم أجيال من الإنسانية ، وكان يمكن تحاشيه لو لم تكن الحالة على ما هي عليه ، والحقيقة أن اللغة العربية لم تعد بين لغات العالم التي لها إنتاج علمي ، وإحصائيات اليونسكو تقدم الجدول الآتي :

٪ ٢٢	انجلترا
٪ ١٧	روسيا
٪ ١٥	ألمانيا
٪ ١١	اليابان
٪ ٩	فرنسا

والسنة والعشرون في المائة الباقية من الإنتاج في لغات أخرى تشمل الإيطالية والإسبانية والصينية واللغات الاسكندنافية ، والإنتاج العربي هنا ليس بشيء تقريبا .

فما هو مصير لغة لا يوجد فيها إنتاج علمي له قيمة ، أي لغة ليس فيها تدريب للعلماء والباحثين في كل علم نظري وتطبيقي وعلم اجتماعي ؟

علامات واضحة :

نقص إنتاج اللغة العربية في كل مجالات المعرفة الحديثة سببه بطء تقدم اللغة العربية ، ولكن هذا النقص في الإنتاج هو كذلك من أسباب بطء حركة التقدم ، وما نواجهه هو حلقة مفرغة سببها تأثير اللغة على الإنتاج وتأثير الإنتاج على اللغة .
وهما عائقان حقيقيان يحولان دون التواصل المتزن ، ويلزم التخلص منهما .

وتحدث هذه الظاهرة نفسها فى مستوى الاعلام الجماهيرى فى علم المتحدثين باللغة العربية ، فتبادل الاعتماد بين اللغة واتصالاتها يجعل هذا التخلّف متبادلا ، لأن الأخطاء اللغوية والثغرات تؤثر فى الاتصال ، وانخفاض مستوى الاتصال يحدث ردود فعل فى اللغة .

وهذا كله يؤدى الى اعادة النظر فى التربية ، وبوجه خاص فى صفاتها وتأثيرها ، لجعلها ملائمة لحاجات الحياة الحديثة ومطالبها ، ويتلقى الطالب العربى فى العصر الحاضر فى المتوسط نحو ٤٠٠ ساعة فى تعليم اللغة العربية خلال الاثنتى عشرة سنة أو الثلاث عشرة سنة للدراسات التى تكون المراحل الثلاث الابتدائية والاعدادية والثانوية ، ولا تشمل هذه الساعات ساعات التعليم فى موضوعات أخرى تدرس باللغة العربية ، ومتى وصل الطالب الى الجامعة أو القوة العاملة فإنه لا يستعمل سوى ما يعادل ١٦ ٪ أو ٢٠ ٪ على الأكثر من كل ما حصله من اللغة العربية ، وهذا برهان على أن اللغة التى تلقاها قد نحييت فى حاضره الجارى .

ولا تزال - مع ذلك - للغة العربية مرونتها والطاقة المختزنة فى داخلها التى يمكن بها اخراجها من هذا المأزق .

وقد أسهم الاتصال الجماهيرى فى التطور الجزئى للغة ، ويعزى اليه سلسلة من التجديدات فى المصطلحات اللغوية ، وهى على الأقل لا تقل نفاسة عما تقدمه مجامع اللغة العربية الثلاثة فى القاهرة ودمشق وبغداد .

وستزداد أهمية الاعلام الجماهيرى ويقوى تأثيره فى العالم المتحدث بالعربية اذا استمر هذا العمل الخلاّق وتجدد ، لأنه كلما تحسنت لغة الاتصال أصبح التفاهم الجماهيرى أقوى تأثيرا ، والعكس بالعكس ، وذلك يمكن أن ننقل الدائرة المفرغة التى تورطت فيها اللغة العربية فى الزمن الحاضر الى مستوى لولبى تصاعدى ، ويكفى أن نعطىها الدفعة اللازمة .

والمربون واللغويون وعلماء الاجتماع والصحفيون وعلماء النفس والكتاب أصحاب الأساليب البلاغية قد شغلوا حيناً من الأزمن بمحاولة جعل اللغة مطابقة للقياس ، وإذا كان التقدم يبدو ضعيفا حتى اليوم فإنه مع ذلك ليس قليل القيمة ، والنجاح مؤكد لأن مرونة اللغة العربية عالية الى درجة لا حدود لها .
وما يأتى ملخص للجهود التى بذلت لتحقيق هذه الغاية :

١ - قد حفظ العربى الكلاسيكى بوصفه منبعاً للوراثة الثقافية ، وقد درس بهنـه الصفة ، دون أن يكون هو الموضوع الفريد الجوهرى للتعليم ، وهذا يحـمى لغة المسلمين المقدسة ، ويؤكد استمرار وجود موضوع العناية والبحث من ناحية المتخصصين فى الأساليب ، دون أن يمنع ذلك تقدم دراسة لغة اختيارية علمانية سهلة التداول .

٢ - وفي الوقت نفسه ترقى اللغة الحديثة ، لأنها الوسيلة الوحيدة للثقافة التقدمية والفكر التقدمي ، وذلك باتخاذ الخطوات الآتية في الوقت نفسه .

أ - في محاولة تحرير اللغة يفصل العربي الأساسي من العناصر التي لا لزوم لها ولا فائدة منها والتي تعوق تطور اللغة ، وقد بذل مجهود ناشط لتحقيق هذه الغاية . في مؤتمر الأدب الشرقي في بيروت ، ويقضى الأمر اذاعة نتائجها على الجمهور .

ب - ينظر الى تعليم اللغة العربية باعتباره وسيلة لمساعدة الطفل من أول نشأته على أن يعبر عن حقائق حياته اليومية ، وهذا يستلزم اعداد كتب هجائية جديدة وكتب مدرسية ملائمة للأساليب اللغوية الحديثة . وتختار المصطلحات مع العناية بالتوجيه التدريجي نحو العلم الحديث ، وبالتدرج تصحيح اللغة التي يتعلمها الطفل والتي يتلقاها الطالب بعد ذلك هي الوسيلة لتقدمه العقل ، وبهذه الطريقة تعاد صياغة اللغة للقيام بدورها باعتبارها عاملا في التلقين الاجتماعي . ومن الأفكار المستحسنة في هذا المجال أن يراعى في اختيار الألفاظ الاصطلاحية تحاشي الصعوبات الكامنة في التصدد اللغوي في عالم المتحدثين باللغة العربية .

ج - يعاد تعديل برنامج اللغة العربية ، وتكون الكتب الدراسية المختارة معبرة عن واقع اليوم ، بدلا من أن تعكس ماضيا غير محدود الشكل ، وبذلك يمكن أن تصبح اللغة وسيلة للتغيير في المستقبل في حدها المنظور .

د - ويتوقف جعل اللغة العربية لغة حديثة على القوة الخلاقة عند العلماء الدارسين والمفكرين الذين يتكلمون باللغة العربية ، وهذه القدرة الخلاقة خارج نطاق قدرة اللغويين ، فهم يتعاونون مع المتخصصين في النظم المختلفة سواء كانت علمية أو في نطاق الانسانيات ، وعمل مثل هذه الجماعات المتضامنة هو القيام باعداد معاجم لكل مستويات تعليم المدارس والجامعات .

ولتنفيذ هذا المشروع ترجع الجماعات الى احدي طرق العمل الثلاث الآتية :

١ - توجد كلمات يمكن أن تدل على أشياء ليس لها بغير هذه الطريقة دلالات في اللغة العربية ، أي أن الفكرة أو المفهوم يعبر عنها باصطلاحات عربية موجودة .

٢ - انها تنبثق من الاشتقاق أو التاليف .

٣ - الاصطلاحات اللازمة تنقل صوتيا من اللغات الأخرى .

وملاحظة أخيرة لابد من ذكرها هنا : ان الاعلام الجماهيري لا يمكن أن يتخذ مبدأ التوحيد بين الدال والمدلول كما يوصى بذلك فريق خاص من علماء اللغة المعاصرين والمناطق ، وسيعترف برغم ذلك بعدم الفصل بين الاثنين ، وهو لا يزيل التمايز بينهما .

فاعلية الدراسات الكلاسيكية

في وقتنا الراهن

طويقا أرسطو
وبحث ك. لورنز

المقال في كلمات

يتحدث هذا المقال عن طويقا أرسطو الفيلسوف الاغريقى الاشهر
ومريى الاسكندر المقدونى ، الذى ضرب بسهم واخر فى كافة العلوم والفنون
والاداب حتى انه لقب بحق ابا العلماء . وقد ظلت نظرياته وآراؤه قرابة
الذى عام حتى نهاية العصور الوسطى مرجعا للعلماء وطلاب العلم من جميع
الارزاء . وكان اعظم فلاسفة عصره ، ولم تنجب الدنيا ضربا له قبله .

ويتحدث الكاتب في مستهل مقاله عن الدراسات الكلاسيكية وعن
ضرورتها فى عصرنا . ان هناك رايا يقول ان هذه الدراسات استغلت
المراضها ، وان ما تعلمناه منها امسى جز . لا يتجزا من تفكيرنا الخارجى
بحيث لم تعد بنا من حاجة للعودة اليها . وهم يعتبرون ان دراسة
العصور القديمة ضرب من السلوك الهروبى من حقائق زماننا . ولكن
هناك رايا آخر يتحدى بان الدراسات الكلاسيكية فى عصرنا هذا اهم من
اية دراسات اخرى فى اللغة والادب ، اذ لم يزل المجال بعيدا عن استنفاد
المراضها ، فثمة قدر كبير من العمل امامنا لاستجلاء القطاعات المتباينة فى
التاريخ القديم .

بقلم : كيرت فون فريتز

ترجمة : الدكتور نظى لوفتا

أسناد ورئيس شعبة الفلسفة والاجتماع بكلية التربية بجامعة عين شمس • درس القانون بمدرسة الحقوق الفرنسية • دره الفلسفة بأداب القاهرة حتى حصل منها على الدكتوراه • مؤلفات عديدة : أولها كتابه « الله فى نظر الناس وكما أراه » (١٩٣٧) ، وآخر كتابه « الله والانسان والقيمة » (١٩٧٣) له مجموعات قصصية وروايات صربية بدأ صياغتها عام ١٩٣٨ طبعته له ملحقان من الشعر النفسى والفلسفى (١٩٤٠) له منطق فلسفى خاص أطلق عليه « الفلسفة التفسيرية » يدعو الى الفهم الموضوعى العقل والنفس ، حتى فى العقائد وله فى ذلك مؤلفات أولها « محمد : الرسالة والرسول » (١٩٥٩) ، وآخرها « على مائدة المسيح : تناول فلسفى ترجم عشرات من الكتب الفلسفية والأدبية والعلمية ابعد سمات ديكرت (١٩٤٠) ، وآخرها «النضال ضد الغرغسا » (١٩٧٣) •

ولد عام ١٩٠٠ وحصل على دكتوراه الفلسفة من ميونخ عام ١٩٢٣ • عمل أستاذا فى جامعات ميونخ ، وهيمبورج ، وروستوك ، قبل هجرته الى الولايات المتحدة حيث عمل أستاذا بكلية ويد ، وايزون ، وأستاذا للغة الاغريقية واللاتينية من ١٩٣٧ الى ١٩٥٤ بجامعة كولومبيا ، وأستاذا لمعلم اللغة الكلاسيكى فى برلين من ١٩٥٤ الى ١٩٥٨ ، وفى ميونخ من ١٩٥٨ الى ١٩٦٨ . وأستاذا زائرا فى الولايات المتحدة فى معهد الدراسات المتقدمة فى برنستون عام ١٩٥٧ ، وجامعة وسكونس فى ماديسون عام ١٩٦٥ ، وجامعة كاليفورنيا فى بيركل (١٩٦٩ - ١٩٧٠) • له مؤلفات عديدة بالألمانية والانجليزية •

ثم يتناول الكاتب غائية أرسطو التى تتلخص فى انه من الضروري للفهم التام لجرييات الأمور أن لا نستكفى بأن نحيط بأسبابها المادية والمباشرة فقط ، ولكن علينا أيضا أن ندخل فى حسابنا الفرض الذى من أجله وجدت هذه الأشياء أو انتجت • وتتضمن الغائية الإيمان بوجود علة خفية غامضة لا يمكن التحكم فيها ، ومعيار الخير فيها هو مقدار ما تضمه الأشياء من غايات • وقد لقيت غائية أرسطو أعنف الهجوم من لدى العلميين والفلاسفة على السواء فى القرنين الأخيرين ، إلا أن واحدا من أبرز علماء زمانه ، هو كونراد لورنز ، زعيم ما يسمى بالعلوم السلوكية ، كان يعتقد وجهة نظر غائية دون تحفظ • وينتقد كونراد النمط الوطسونى فى السلوك الذى ظل ردحا طويلا من الزمن مسلما به وخاصة فى الولايات المتحدة • ويتلخص هذا النمط فى أن جميع الناس يولدون متساوين ، وأن طباعهم الشخصية واستعداداتهم تتوقف على البيئة التى ينشأون فيها وعلى التربية التى يتلقونها • وبين كونراد أن التجربة الحسية لا تقدم أى شئ ينعم هذه النظرية • وهو يهاجم على أساس هذا ما يسميه بالديمقراطية الحديثة المزعومة التى تنطلق من مفهوم خاطئ ، للمساواة وتحاول أن تجعل الانسان شبيها من الممكن تشكيله بصورة مطلقة •

ويقف عالم شهير آخر بجانب غائية أرسطو هو ايريك هـ. أريكسن .
وان عودة غائية أرسطو للظهور في تفكير كونراد لورنز لفات مغزى كبير
لأنه نشأ في رحاب الكارونية ، واكتشاف ايريك هـ . أريكسن لما للشعائر
والعمليات النفسية من أهمية في المجتمع البشرى مرتبط ارتباطا وثيقا
بالكشفوف التى توصل اليها كونراد لورنز بالنسبة للمملكة الحيوانية .
وهو تحليل يشبه شعبا مذهلا التحليلات التى قام بها أرسطو على أساس
من غائيته ، وان لم تكن هناك علاقة مباشرة بينهما .

ان وضع الدراسات الكلاسيكية في عصرنا هذا ينطوى على المفارقة من وجوه
شتى . فمتنما استثار المهاجرون الاغريق القادمون من الشرق اهتماما جديدا
بالادب الاغريقى القديم عند نهاية ما يسمى بالعصور الوسطى ، وتفتش هذا الاهتمام
من إيطاليا الى افطار أخرى في أوروبا الغربية ، اعترضت دراسة كبار المؤلفين
الاغريق القدامى صعوبات جسام ، فجميع المخطوطات التى جلبها معهم المهاجرون
اليونان ، أو التى نقلت في زمن سابق الى الغرب ، واعيد في ذلك الحين اكتشافها .
كانت الى حد ما قد أفسدها أخطاء النساخ ، أو أصابها العطب تلقائيا (أى بعوامل
ميكانيكية) . بل حشما لم يكن بها عطب كانت محتوياتها في مواضع كثيرة غير سهلة
الفهم بسبب الافتقار الى الخلفية التاريخية اللازمة لفهمها . وفي بعض الحالات
نارت شكوك حول صحة نسبة بعض هذه الأعمال الى مؤلفيها . ولمواجهة هذه
الاحتياجات أوجدت مناهج نقد النصوص على يد علماء الإنسانيات في عصر النهضة .
ثم استكملت هذه المناهج فيما بعد وأضيفت اليها ضروب من النقد التاريخى ، بعد
حدوث انتعاش ثان في الاهتمام بالمصور القديمة الكلاسيكية . وكان تجدد هذا
الانتعاش على يد « وتكلمان » في القرن الثامن عشر .

والمفارقة الاولى في الموقف انه كلما صدرت طبعة أفضل من النصوص
القديمة ، وكلما حلت مشكلات كثيرة من مشكلات صحة نسبة المؤلفات الى
أصحابها ، وكلما نشرت تعليقات أفضل على أهم المؤلفات القديمة ، كان الاهتمام
العام بالدراسات والأبحاث الكلاسيكية ، بل بالكتب القديمة نفسها يتناقص ، الى
أن وصلنا الآن الى مرحلة يخفى فيها تعليم اللغتين القديمتين — وهما الاغريقية
واللاتينية كتنهما — اختفاء سريعا من المدارس الثانوية في جميع الاقطار تقريبا
بأوروبا الغربية ، وفي الولايات المتحدة الأمريكية كذلك ، بل ان وجود الدراسات
الكلاسيكية نفسه بات مهددا في كثير من الجامعات .

فما علة هذا الموقف المتناقض ؟ يبدو لي أن على المرء أن يميز بين أمرين ،
ففيما يتعلق بالدراسات والأبحاث في الكلاسيكيات بالمعنى الضيق قد يجوز لنا أن
نقول — بل قيل أحيانا بالفعل — ان هذه الدراسات والأبحاث لما كانت قد سلخت
عدة قرون في العمل المتواصل فقد تسنى لها أن تحل معظم مهامها الى أقصى حدود
الامكان ، ولذلك لم يبق أمامها من العمل الثمر شيء كثير . وأما فيما يتعلق بالاهتمام

بأعمال المؤلفين الكلاسيكيين أنفسهم ففى وسعنا أن نؤكد أن ما تعلمناه منهم أمضى جزءا لا يتجزأ من تفكيرنا الخاص ، بحيث لم تعد بنا حاجة للعودة إليهم مرة تلو المرة لنجدد فهمنا إياهم .

ولئن صبح هذا ليكون علينا - فيما يلوح لى - أن نروض أنفسنا على أن الدراسات الكلاسيكية - فى المستقبل القريب على الأقل - وبمعناها الضيق ، لن يكون لها إلا دور صغير جدا ، بل لعله دور ثانوى ولو بالقياس الى المصريات والآشوريات ، لأن المصريات والآشوريات فى مرحلة أقل تقدما وتوسعا وتعمقا من الكلاسيكيات ، ولذا فهناك الكثير مما يمكن الكشف عنه والتوسع فيه فى تلك الميادين ، وهو أكثر بكثير مما ينتظر فى صدد الكلاسيكيات . والواقع أنه توجد دلائل غير قليلة على أن الكثيرين من علماء الكلاسيكيات - بالرغم من المناشدات الرسمية التى توجه الى الجمهور عامة وإلى الأكاديميات العلمية للبقاء على الدراسات الكلاسيكية - قد فهموا (وأن) أن ذلك إلى حد كبير بطريقة لا شعورية ، موقفهم على هذا النحو . وكانت أول إشارة واضحة إلى هذا التقويم اللاشعورى للموقف هى ما جاء منذ قرن من الزمان بالضبط على لسان فردريك نيتشه بعنوان « نحن فقهاء اللغة » حيث يقول أن عددا كبيرا من فقهاء اللغات الكلاسيكية ليسوا مهتمين كثيرا بأعمال المؤلفين الكلاسيكيين فى حد ذاتها ، بل ينظرون إليها بالأكثر على أنها وسيلة لتنمية انتاجهم الخاص ، مشغولين بالتخمينات حول النصوص ، وباختراع شتى صنف النظريات حول الطريقة التى كتبت بها تلك النصوص ، أو بايجاد تأويلات جديدة تتصف بالطرافة . والواقع أن اتجاهها من هذا النوع قد تبدى بوسائل شتى قبل نيتشه بوقت غير قصير ، يمدى ذلك فى أن ال ١٥٠ سنة الأخيرة شهدت - مثلا - نشر أكثر من عشرين نظرية مختلفة حول التكوين اللغوى لـ « هيلينىكا » زينو فون ، وكل نظرية منها تناقض الأخرى ، وأحدث نظرية منها لا تعدو أن تكون أقل وجاهة من أقدمها . وعند تقويم مثل هذا الانتاج فى الدراسات الكلاسيكية يتضح هذا الاتجاه فيما تنطوى عليه هذه الدراسات من تزايد فى تقدير الطرافة ، بحيث إذا أشار المرء إلى فرضية معينة واضحة البطلان قيل له : « ولكن ألا ترى كم هى طريقة ؟ ! إنها أطرف ما كتب عن هذا المؤلف منذ عشرات السنين » . وهناك أيضا دليل آخر على هذا الاتجاه ، وهو الحماسة التى ينكب بها عدد كبير من علماء فقه اللغة فوراً على أى عمل مجهول يتم اكتشافه مؤلف قديم ، فما تكاد تمضى على ذلك عشر سنين حتى تكون قد صدرت من هذا العمل المكتشف حديثا طبعات أكثر مما صدر من الطبعات نكتب كثيرة قديمة ليست أقل أهمية منه على امتداد الزمن منذ عهد النهضة حتى وقتنا الراهن »

ولكن ما كان إلى وقت قريب جدا - فيما عدا استثناءات نادرة - اتجاهها وتقويمها لا شعوريين لوضع الدراسات الكلاسيكية فى الأزمنة الحديثة ، لم يصبح أمرا معترفا به صراحة وبوضوح حاسم إلا فى زمن متأخر جدا ، فقد أعلن أستاذ شاب للكلاسيكيات فى جامعة كوفستاتز فى اجتماع عقده جمعيته مؤسسن الكلية أنه

ما دام غير مستطاع أن تأتي بعد بشيء جديد عن مؤلفي الطبقة الأولى الأقدمين فعلى الكلاسيكيين أن تتجه الآن إلى مؤلفي الطبقتين الثانية والثالثة منهم ، بل عليها كذلك أن تمتد إلى دراسة مؤلفي الإغريقية واللاتينية في العصور الوسطى ، بل إلى اللغة اليونانية الحديثة وأدبها ، وإلى لاتينية الفاتيكان المستحدثة ، ذلك أن هذه الميادين تختلف عن الدراسات اللغوية والأدبية الكلاسيكية - كما قال - من حيث أنها لم تزل متسعة للكثير من العمل الثمر . وأنه ليدبو لى بدهيا أننا لو قبلنا هذا الحل مع مقدماته المنطقية لما عادت الدراسات الكلاسيكية وفقه اللغة الكلاسيكي كلاسيكيين ، ولخسرت الكلاسيكيات خسرانا مبينا دعواها منذ عصر النهضة أنها أهم من أي دراسات أخرى في اللغة والأدب .

ولكن هل لهذا التقدير لأهمية الكلاسيكيات ما يبرره في زماننا ؟

في بداية مناقشتي أشرت إلى سببين مختلفين الانحدار الظاهر في الدراسات الكلاسيكية في زماننا . والسبب الأول أن الجانب الأكبر من المهام التي وضع علماء الإنسانيات ثم فقهاء اللغة الكلاسيكيون نصب أعينهم أن يحلوها قد فرغ منه الآن . بحيث أن ما بقي رهن الانجاز ليس كثيرا جدا . وهذا صحيح بالطبع إلى حد ما . وإن كانت لا توجد في العالم مهمة يتم انجازها بصورة كاملة اطلاقا . فهناك حدود طبيعية لحياء النصوص القديمة ، ومع أنه لم يزل هناك تقدم يحرز في أماكن متفرقة من التقدم الحقيقي في نصوص كبار المؤلفين القدامى في السنين الأخيرة يسير جدا بالقياس إلى ما أمكن عمله في هذا الصدد في عصر النهضة . أو في القرن التاسع عشر ، أو ما لم يزل ممكنا الآن عندما يكتشف نص جديد من مخطوطات البردي . فلا عجب أن المتخصصين في نقد النصوص تلهب عند سنوح مثل هذه الفرصة حماسهم . أن مسائل صحة نسبة النصوص قد حلت ، لئالها إلى حد كبير ، وإن كانت بعض الحلول المقترحة لم تزل موضع نزاع عنيف . وقد تم اعداد ونشر التعليقات المفصلة تفصيلا شديدا على معظم الأعمال الرائجة في الأدب القديم ، أو لم تزل رهن الاعداد . ولكن بالقياس إلى ميدان نقد النصوص نجد هذا المجال خادسة لم يزل بعيدا عن استنفاد أغراضه . فثمة قدر كبير من العمل لم يزل قيد الانجاز في القطاعات المتباينة من التاريخ القديم ، لا في التاريخ السياسي فحسب ، أو ليس فيه أساسا ، بل في التاريخ الاقتصادي ، وتاريخ الأديان ، وتاريخ العلم ، وتاريخ الفن ، وتاريخ الأنظمة والمؤسسات . وحصيلة الدراسات التاريخية يمكن أن يعاد استخدامها لكتابة تعليقات أفضل .

ومسألة هل ما يمكن تعلمه من الأعمال الكبرى عن العصور الكلاسيكية القديمة قد أضحي جزوا لا يتجزأ من تفكيرنا حتى أنه لا حاجة بنا للعودة إليها لتجديد فهمنا إياها ، هذه المسألة أهم بكثير من مسألة ما تبقى من المهام في مجال الدراسات الكلاسيكية التقليدية . والجواب في هذه المسألة إنما هو بالنفي القاطع البات ، فالعكس تماما هو الصحيح . وما من فترة من الزمن منذ العصور الوسطى المتأخرة

'حجج من زماننا هذا الى حكمة العصور الكلاسيكية القديمة . لتقيم التوازن امام اخطائه وضلالاته .

وثمة دلائل كثيرة بادية للعيان على ان الأمر هكذا . بل اكثر من هذا . على ان هذه الحقيقة أخذت تتجلى لكثيرين جدا من أبرز رجالات زماننا في شتى الميادين . أجل ان الكثيرين ممن يعدون أنفسهم تقدميين بصورة خاصة يعلنون ان دراسة العصور القديمة ضرب من السلوك الهروبي من حقائق زماننا . وقد أعرب استاذي في الفيزياء بجامعة ميونخ أخيرا عن رأيه وهو ان النجاح في العلوم الطبيعية وفي تطبيقها العملي في الصناعة دليل على ان الله يريد منا ان نركز كل جهودنا في هذا الميدان ، بحيث بات ضربا من عدم التقوى ان يضيع المرء وقته في دراسات تاريخية خالصة . ولكن « بيرتر هايزنبرج » في الفصل الأخير من كتابه « فيزياء وفلسفة » يلاحظ ان أحدث النظريات الفيزيائية تترد الى اقدم طرق التفكير . وفي ذلك الفصل وفي الفصل السابق عليه من كتابه ذاك يتناول مشكلات تكوين المفاهيم العامة . وتاريخ الفكر الاغريقي القديم يسهم بقسط وافر جدا في فهم مشكلات هذا التكوين . وقد ألقى أخيرا محاضرة في أكاديمية ميونخ للفنون الجميلة عن دور « الجميل » في العلوم الطبيعية . وقد بين في هذه المحاضرة الأهمية الباقية الأثر في العلم لمبدأ كان له تأثير كبير على نمو العلم القديم وخاصة في مجال الفلك ، حيث أفضى هذا المبدأ الى اكتشاف ذلك النظام الذي مركزه الشمس في وقت مبكر نيكرا بدعو للدهشة . بيد ان هذا الكشف نفسه أضحي فيما بعد - عن طريق التطبيق الضيق - عتبة توق المزيد من التقدم ، وهذا هو السبب في رفضه بعد ذلك باعتباره « مبتدلا ، وسخرت منه الوضعية العلمية الحديثة . وهذا انما يدل على ان هرقلطس كان محقا عندما لاحظ ان الجمال والتناسق الخفيين أقوى من الجمال والتناسق الباديين للعيان . وقد أبرز « د.ف. فايز ساكر » في كتابه « أهمية الدراسة العلمية » المخاطر الناجمة عما سماه علمنة المبادئ اليهودية المسيحية وما يترتب على ذلك من اهمال نفاذ البصرة الاغريقية القديمة .

ويمكن ان تقال ملاحظات شبيهة بهذا في ميدان العلوم الاجتماعية والسياسية . فمئذ أكثر من عقدين من السنين (٢٠ سنة) حاول « ثيودور فيفيج » - في كتاب صغر استطاع رغم صغر حجمه ان يثير على الفور انتباه علماء السياسة والاجتماع والمشرعين والفلاسفة على السواء - ان يبين ان نمو هذه المجالات المتباينة من المعرفة قد عانى في الأزمنة الأخيرة ، لأن المناهج الجدلية التي ورد تحليلها ومناقشتها في طوييكا أرسطو ، والتي قامت بدور كبير حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر . قد أهملت اهمالا يكاد يكون تاما منذ القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك الحين نشرت كتب ومقالات عديدة بأقلام مؤلفين متباينين أشد التباين في أمور شتى تنصب على هذا الموضوع . وقد شكوا - وبحق - مؤلف مقالة من افضل هذه المقالات من انه عجز عن أن يكتشف في كل ما كتب عن فقه اللغة الكلاسيكي أى شيء يستثير به فيما يتعلق بمكان طوييكا أرسطو بين مجموع فلسفته . ومع انه بعد نشر مقالته قام

رايلي : منطقي اكسفورد ، بنشر رسالة غربية في مسائل تدور حول هل قام ارسطو بتدريس الجدل في أكاديمية "فلاطون" ، وكيف كان يدرسه ، ومع أن ندوة للارسطيين عقدت حول الطوبيقا ، ونشرت أعمال الندوة بعد ذلك بسنة « فانه لم يصدر بعد اى كتاب عن العلاقة بين طوبيقا ارسطو وغائيته وفلسفته الخلقية والسياسية . مع أن بدون فهم عميق لهذه العلاقات سنظل مفتقرين الى الأساس الذى يتيح تطبيق الطوبيقا على علم الاجتماع ، وعلم السياسة ، وعلم القانون ، والفلسفة عموما .

كذلك فان « هانز ج . مورجنتاو » - بالاشتراك مع « راينولدنيبور » أول من اشتهر ما يسمى الواقعية الجديدة في علم السياسة بالولايات المتحدة بكتابه « الانسان العلمى مقابل سياسة القوة » ، حاول أن يفضح اغلوطة الاعتقاد بأن مناهج العلم انطبعى يمكن ان تطبق على العلم السياسى . ووضح انه ليس وثيق الدراية بطوبيقا ارسطو وجدله . ولا بمحاولات « فيفيج » واتباعه الالمان والاطليان : دراية تجعل هذه الاشياء نافعة لعلم السياسة الجديد . وعلى أساس أعمال ارسطو في الاخلاق والسياسة يشئ « مورجنتاو » على بصيرة ارسطو النافذة الغدة أعظم الشئ . بيد ان ما يطرحه في ارسطو - وهو بصيرته النافذة في نقائص الاصلان التى لا علاج لها . وفي نتائج ذلك بالنسبة للفلسفة الاجتماعية والسياسية - انما هو نفس نظرية ارسطو الخلقية والسياسة فحسب . ولما الجزء الأهم بالنسبة لنا كي يفهم التوازن مع اشد اخطائنا في التصور عمقا . ولكن اذا كانت فلسفة سيامية كاملة قد أقيمت على ذلك النصف من فلسفة ارسطو . مهمة شأن النصف الآخر ، فذلك خليف ان لا يكون أقل خطرا من الاغلوطة المصرية التى يناهضها مورجنتاو . وهى بحاجة الى تكملتها بفلسفة ارسطو الغائية التى ترد اى اشارة اليها فى عمل مورجنتاو .

ان الغائية - بالطبع - هى النظرية الارسطية التى لقيت اعنف الهجوم من لدن العلميين والفلاسفة على السواء فى القرنين الأخيرين . وكل انسان تقريبا قد ارهينه هذه الهجمات حتى لم يعد احد يجزؤ على أن ينسب بينت شفة دفاعا عنها . وهذا هربرت ماركيز - نبى زماننا الكبير - يقول فى كتابه الشهير « الانسان ذو البعد الواحد » أن محاولته ان يتجاوز حدود المنهج العلمى الحديث تبدو كأنها تتضمن العودة الى التفكير الغائى . ولكنه لا يلبث أن يتراجع عن هذه الخطوة الجريئة التى لم يسمع لها بمثل ، ويؤكد لقارائه الذى تملكه الفرع انه بعيد كل البعد عن مثل هذه الميول « المعوقة بفعوضها للتقدم » . يبدو لى مع هذا ان الهجمات الحديثة على الغائية فى صورتها الارسطية انما هى نتيجة سوء فهم غليظ يكاد يكون تراجيكوميديا . فالعداء المصرى للغائية مبنى اولا على الاعتقاد القائل بأن العلية والغائية متضادتان فيما بينهما ، ذلك أن العلية تدفع من الخلف ، فى حين ان الغائية تجذب من الامام ، بحيث ان وجدنا كلتاها معا لكان بينهما تملوض مستمر فى الافعال . وهذا العداء قائم ثانيا على الاعتقاد الذى كان فرانسيس بيكون أول من عبر عنه ، ثم اعاد تأكيد به كل قوة جون ستيوارت ميل ، ومؤداة ان مبدا

العلية المزعوم - أى الاقتناع بأن كل شيء يحدث لابد أن تكون له علته التى يمكن التحقق منها - مبدأ مستمد من التجربة . وهذا العداء قائم ثالثا على الاعتقاد بأن الغائية بناء شواه العقل البشرى ، وليس له أى أساس فى التجربة على الإطلاق . ومع أن أرسطو يقول أن الغاية إحدى « الآتياء » وهو ما يطلقه أيضا على الصورة والمادة ، فإنه لا يوجد فى فلسفته مثل هذا الاشكال بين العلل الدافعة من خلف والعلل الجاذبة من أمام . وحتى محركه الأول الذى يحرك العالم من حيث أن المشوق يحرك عاشقه . فهو من حيث أنه يحرك أو بسبب أى شيء إنما هو بالطبع علة ليس فيها أى مفارقة أو اشكال بين الجذب والدفع أكثر مما يوجد من المفارقة أو الاشكال فى رغبة العاشق التى تحركه للذهاب كى يلقى معشوقه . وكل هذا التضاد المزعوم إنما هو بناء كله لفو خلو من المعنى . وليس من الضروري بأى حال أن يؤمن المرء بمحرك أرسطو الأول كى يتبين معنى غائيته وأهميتها .

نعم ان ايمان فراسيس سيكون وجون ستيوارت ميل بالأصل التجريبي الحسي لبدا العلية مقبول في زماننا على نطاق واسع . الا ان طائفة من ابرز فلاسفة القرن السابع عشر لا يشاركونهما هذا الايمان : فهذا دافيد هيوم ، كما يعلم الجميع ، قد حاول ان يبين - على العكس - أن العلية برمتها وهم : فكل ما يمكننا ان نلاحظه - أى ما هو يقينى تجريبيا - ان بعض الأحداث تتعاقب بشيء من الاطراد . وكنتط - من جهة أخرى - حاول ان يبين ان العلية ليست تجريبية حسية . وانما هى مقولة قبلية تجربتنا الحسية مشروطة بها : وبها تصاغ . والعالم السيكولوجى « فوندت » فى كتابه « سيكولوجية الشعوب » حاول أن يبين ان « الانسان البدائى » - على العكس - ليس لديه مفهوم للعلية اطلاقا . وللتدليل على هذا أورد واقعة مفادها ان البولينييزيين يعتقدون ان حركات المجذفين فى زورق ذات تأثير سحرى على ارواح الماء ، فتجبرها على جذب الزورق . وانه لتدليل تقريب حقا ، ولئن برهن على شيء فانما يبرهن على ان البولينييزيين - فيما يبدو لى - لديهم احساس قوى بالعلية ، ما داموا قد اخترعوا علية حيث عجزوا عن العثور على العلة الحقيقية . ولكن ذلك يدل - من جهة أخرى - على ان احساسهم أو مفهومهم عن العلية لم يستمدوه من التجربة الحسية ، فواضح انه لم تكن لديهم تجربة باللة الحقيقية ، ومع هذا آمنوا بالعلية . وهذا يبدو مؤيدا لنظرية كنتط . ولكن الوقائع من الممكن أيضا أن تفسر بطريقة مختلفة بعض الشيء : فالانسان يجرب انعابة حيث يستطيع ان يتناول الأشياء مباشرة بيديه يجعلها تسير وفق ارادته . اما حيثما يرغب فى معالجة الأشياء باليد ، أو تشكيلها ، أو جعلها تحدث وفق ارادته من غير أن يتمكن من فعل ذلك مباشرة بقوة عضلاته ، فعليه أن يكتشف العلل التى تحدث الأثر المطلوب . ومن ثم كان البحث الدائب عن العلل ، والاقتناع الكامن بأن كل شيء يجب ان تكون له علة يمكن العثور عليها آخر الأمر . ولم يوجد قط عصر كان أشد اصرارا على تغيير العالم والتحكم فى كل شيء مثل عصرنا ، وهو ميل أو اتجاه بدا منذ حوالي ٣٠٠ سنة . وهو منذ ذلك الحين فى ازدياد مطرد . وهذا يفسر نفور

هصرنا هذا التفور العنيف من الغائية ، لأن الغائية كان المعتقد انها تتضمن الايمان بوجود علة خفية غامضة لا يمكن التحكم فيها . وعصرنا أيضا هو العصر الذى وحده بين التفسير والتفسير العلى « لا نستطيع أن نفكر الا ما نستطيع أن نصنع » ، وهو قول يختلف اختلافا بينا عن قول « جامباتستافيكو » : « نحن لا نفهم الا ما نفعل او ما يمكن أن نفعل » . وواضح أننا لو قبلنا التعريف الاول للتفسير فالغائية فى هذه الحالة لا تفسر شيئا على الإطلاق .

ان معنى غائية أرسطو مختلف تماما عما تقدم . فلكى نفهم هذا المعنى من ضرورى أولا ان نعود للتفطن الى ما تعنيه بالنسبة لى حقيقة واضحة لم تفسح الا بسبب اساءات التصور العصرية . ومؤدى هذه الحقيقة أن الغائية تبين مبدأ العلية الذى لا يقوم على التجربة : بل هو اما - كما قال كمنط - مقولة قبلية ، واما مصادرة ناتجة عن رغبة الانسان فى صنع الأشياء والتحكم فيها . من حيث ان الغائية من أشد التجارب الدامغة التى تخبرها باستمرار ، وأنها ليست الا تجربة . تجربة أن بذرة شجرة الصنوبر - مالم تدمر - تنمو لتكون شجرة صنوبر ، متى وجدت الشروط الملائمة . وأن بيضة البط تنمو فتصير بطة حتى وأن حضنها دجاجة . والعكس أيضا صحيح . وأن منى الرجل اذا وضع فى رحم المرأة يقدو كائنا بشريا ، وهلم جرا . وعلماء الحياة المحدثون - وإن كانوا قد اخطأوا فى تأويلهم غائية أرسطو . او قوعهم أكثر مما ينبغى تحت تأثير مذهب العلية الحديث - قد دلوا على أن بيضة حيوانات معينة لديها الميل باصرار على أن تنمو فتصبح حيوانات من نوعها ، حتى ولو قطعت أربا . وهذه كلها تجارب بسيطة . بصرف النظر عن علل الظاهرات المشاهدة او المجربة ، ولكن ما مغزى هذه التجارب ان لم تفسر شيئا ، ولم تتح لنا أن نوجه (أو نتحكم فى) الأشياء وفق ارادتنا أو رغبتنا على نحو ما يتيح لنا كشف العلل ؟

ومع أن البذور والمنى تنمو فتغدو صورا معينة مخصصة . فبذور أشجار الصنوبر تغدو أشجار صنوبر ، وبذور الخزامى تغدو خزامى . وبيض الدجاج يقدو دجاجة ، ومنى القطط يقدو قططا ، ومنى البشر يقدو بشرا . والأفراد الناتجة من هذا النوع تعرف بأنها أشجار صنوبر . وخزامى . ودجاج . وفطط . وبشر . الا انهم جميعا ليسو متماثلين . ولا يقتصر الأمر فقط على أنهم غير متماثلين ، بل ان بعضهم اذا نماوا فى ظروف ملائمة بنوع خاص يبدو أنهم يقدون نماذج لنوعهم الخاص اأجل من غيرهم . وتقرير هذا الأمر على هذا الوجه بشر - بالطبع - أعنف اعتراض من جانب الوضعيين المحدثين ، ذلك أن التمييز بين نماذج أكمل أو أقل كميالا ، أو حتى -- كما يميز أرسطو - بين نماذج أجمل وأقل جمالا ، بدخل القيم الى مجال العلم ، والعلم (عندهم) ينبغى أن يكون خلوا من القيمة . ولكن هذا من أعجب علامات التحيز العصري ، على الأقل اذا ما وحدنا بين العلم والمعرفة ذات المعنى ، واذا كان كل ما ليس علميا بالمعنى الذى يضفيه الوضعيون المتزمتون على هذا اللفظ يعد خلوا من المعنى فمن وجهة النظر البشرية يمسد خلوا من المعنى (أى لفسوا) .

فيمكن ببساطة ان نجزم بأن الأطفال الذين تعاطت أمهاتهم عقاقير معينة وهن حوامل مولدوا مكفوفين أو صما أو بدون أذرع أو أرجل انما هم أطفال سواسية في تمثيل الطفولة وأولئك الذين ولدوا بحواسهم الخمس سليمة بغير آفة وأطرافهم كلها تامة . فاذا كان ذلك كذلك (أى لم يكونوا سواسية) فمن الأهمية والمغزى بمكان عظيم ولا شك ان نحاول اكتشاف ما هى الصورة أو الصور الكاملة للنوع المعين . وما لم نعرف ما هى العلل التى تجعل البذرة أو جرثومة النى تنمو بحيث تتخذ صورة أو فنية معينة فلنحاول اكتشاف ما هى العلل التى تمنع بذرة أو جرثومة منى من النمو لتتدفق فى هذه الصورة الكاملة . وانه لدو مغزى وأهمية ان نكتشف هل جميع افراد نوع معين ينمو صوب الصورة الكاملة بعينها أو صوب صور متباينة . فبالنسبة لأواع معينة يبدو الاحتمال الأخير شديد الرجحان . روضح انه من السخف ان نعد نمو النحلة لتكون ملكة أو زنبورا أمرا غير طبيعى ، وأن نطالب كل النحل وكل النمل والنمل الأبيض - أكراما لحاظ المساواة الديمقراطية - أن تنمو بحيث تتدفق كلها نحلا شغالة ، أو نملأ شغالة ، أو نملأ أبيض شغالة !

ومن اهم ملاحظات أرسطو التجريبية الحسية الاساسية ان نمة شيئا تشيها بهذا يحدث فى النوع البشرى . وانه لم أضخه مزايا النوع البشرى وامتيازاته على غيرد من الاتواع ان الانماط المختلفة فيه ليست ثابتة نباتا نهائيا كما هو شأن اشجرات المذكورة آنفا . بل فيه تباين وتنوع أنظم مما فيها جميعا . فبعض الناس يولدون بمواهب واستعدادات واضحة جدا لأنشطة معينة ، مثل الموسيقى ، أو الرسم ، أو النح ، أو الحرف اليدوية ، أو الشعر ، أو التفكير المجرد ، أو السائل . أو التخطيط . أو الإدارة ، وهلم جرا . وهؤلاء اذا ما سمح لهم بعمل ما هم موهوبون للقيام به أكثر من غيرهم كانوا أسعد الناس ، وأسهموا فى الوقت نفسه أعظم اسهام واثمنه فى خير المجتمع البشرى الذى يعيشون فيه . وهناك اناس آخرون ليسوا موهوبين فى جانب معين واحد ولوع معين واحد من النشاط ، ولكنهم عوضوا عن ذلك بالقدرة على تكيف أنفسهم لأنشطة شتى متباينة . ومن ثم ففى وسعهم ان يتنقلوا من نشاط الى نشاط آخر وفق الاحتياجات المتغيرة للمجتمع الذى ينتمون اليه . ومن هذه الملاحظات البيواوجية والأنثروبولوجية يمكن استنباط ما هو خير لاي جماعة بشرية من حيث هو مؤد الى كمالها البيولوجى ، أى الى المساواة (أو التكافؤ) فى الفرصة لكل واحد كي ينمى مواهبه المخصصة له ، وبذلك يسهم خير اسهام ممكن فى حياة الجماعة ، ولكنها ليست المساواة التى تعد كل واحد قابلا للمبادلة مع أى واحد آخر ، وتجبره على عمل ما ينأق طبيعته ، فانه حينئذ لن يؤديه أداء حسنا . وقد أبرز أرسطو أيضا الاسباب التى تجعل هذا المبدأ الاساسى موضع انتهاك باستمرار . فكثير من الأنشطة البشرية تحتاج لادائها الى خبرات مادية ، أى الى ما يسمى الثروة . وهناك أنشطة أخرى - مثل جميع ضروب التخطيط - تحتاج الى قسط معين من السلطان ، أو التسلط على من يتفقدون الخطط . ولكن مع ان الثروة والسلطة تعمدان خيرات - بيد انها ليست خيرات حقيقية الا بمقدار ما تخدم هذه الغايات - فان معظم الناس يتهافون على

الذراء والسلطة لذاتهما ، وبحاولون تكديسهما بما يجاوز خير الجماعة وخيرهم
:بخاص . وهذا ما يسميه أرسطو « بليوتكسيا » ، وهو في نظره أعظم علة مفردة
لكل آفات المجتمع البشرى .

وتعقب هذا الأمر في كل نتائجه ونشعباته وتنويعاته خلق أن يقتضى كتابا بالـ
الطول . ولكني أريد أن أبين هنا أيضا أن الحقائق الأساسية التي اكتشفها أرسطو
يعاد الآن اكتشافها ، وإن كان ذلك في مجال أضيق . على يد واحد من أبرز علماء
زماننا ، هو كونزاد لورنز ، زعيم ما يسمى بالعلوم السلوكية . فهو يبين - مناهضا
بذلك العقيدة الوضعية القائلة بأن العلم خلو تمام الخلو من القيمة - أنه من المستحيل
اقامة مذهب ذي معنى للعلم السلوكي بدون ادخال القيم . ولما كان قد تربى على
التقليد الدارويني فإنه يعرف القيمة البيولوجية بأنها قيمة بقاء . ولكنه متى وصل
الى الأمور التفصيلية صار من الواضح أن المبدأ الذي عثر به على اتجاهه ليس
« قيمة بقاء » ، بل أنه بالعكس يعتقد وجهة نظر غائية بغير تحفظ - ونظرا للتحريم
الحديث الذي يصم بالخزى كل تفكير ذي مصطلحات غائية نجد أنفسنا مدفوعين الى
أن نصمم وجهة النظر الغائية بأنها خالية من كل حياة - فهو في الواقع حين يصوغ
مسائله يفضي الى أبعد مما ذهب اليه أرسطو في استخدام مصطلحات المشبهة
والمجسمة . فعند دراسة سلوك الافراد من مختلف الانواع يسأل دائما هذا السؤال:
أغنى هذا النحو أراد له المنيء أن يكون ؟ وهو بقينا لايعنى هذا حرفيا . ولكن مايعنيه
قريب جدا مما كان في ذهن أرسطو عندما أكد أن **الانواع المختلفة تنمو صوب صور**
نموذجية مخصوصة يمكن التعرف عليها وإن لم يصل قط فرد منها الى كمال
النموذج . وبقينا ليس « قيمة بقاء » مااستطاع به لورنز أن يثمر على اجتماعه عندما
هتف في موضع آخر : « إن الانسان الذي يستوى عنده أن يقتل كرنبة أو ذبابة أو
كأبا أو ولد شهبانزى خير له أن يشفق نفسه » .

ويلتفت لورنز بعد ذلك الى النوع البشرى فينتقد بشدة النمط المولطسوني في
السلوكية الذي ظل ردا من الزمن طويلا عقيدة مقبولة من الجميع على وجه التقريب
وخاصة في الولايات المتحدة : وهي عقيدة بمقتضاها يولد جميع الناس متساوين
فعلا . وطباعهم الشخصية واستعداداتهم تتوقف على البيئة التي ينشأون فيها وعلى
التربية التي تتلقونها . وبين لورنز أن الملاحظات القائمة على التجربة الحسية لاتقدم
أى شيء على الإطلاق بدعم هذه النظرية . بل - على العكس - تكشف المواجه البازرة
بصفة خاصة عن نفسها في مجالات مخصصة في كثير من الأحيان بصرف النظر تماما
عن البيئة : وإن كان نموها الأهم يتطلب بالطبع تدريبا تعليميا معينين . وهو يهاجم
- على أساس هذه الملاحظات التجريبية الحسية - مايسميه الديمقراطية الحديثة
الزعمومة التي تنطلق من مفهوم خاطئ للمساواة وتحاول أن تجعل الانسان شيئا
من الممكن تشكيله بصورة مطلقة . وهو يبرز أن هذه الديمقراطية المزهومة أبعد
ماتكون عن تدعيم الحرية : وهي لاؤدى الا الى تكبيل الانسان تكبيلا تاما بأغلال
الهردية . « فإنه لمن المفيد على السواء للمنتجين الرأسماليين وللحكام الستالينيين

أهمين: لو أنه كان من الممكن - عن طريق التكيف اللائم - أن يصبوا الناس في قوالب ليكونوا متشابهين تمام التشابه وليكونوا مستهلكين مطيعين طاعة مطلقة ، أو مواطنين شيوعيين . وفي وسعنا أن نضيف إلى هذا الكلام الإشارة إلى مطامح بعض البيولوجيين المحدثين من أتباع مدرسة أخرى ، فهم يحسبون أنه في المستقبل غير الموهل في البعد سيكون في مقدورهم - عن طريق التلاعب هذه المرة بعامل الوراثة - أن ينتجوا بشرا بدون أوجس يكونون اليق من البشر الأسوياء للقيام بمهام رواد الكواكب . وينزلون بالنوع البشرى إلى مستوى الحشرات التي تتحدد وظائفها بالشكل الذي يتلقاه الفرد منها عند مولده . والديموقراطية المزعومة للسلوكيين الواطسونيين ومذهب التهجين الذي يعتنقه العلماء البيولوجيون سواء في أنهم خليقان أن يحرموا السلالة البشرية من أعظم المزايا التي لها على سائر الأنواع . وهى تلك المزايا الأساسية التي كان أرسطو منذ أكثر من ألفى سنة أول من لاحظها ووصفها بنفاذ بصيرة (أو زكافة) . واعاد كشفها في زماننا «كونراد لورنز» بدون أدنى إشارة إلى أرسطو .

وهناك الكثير جدا من الحقائق والزكافات يمكن العثور عليها في الفلسفة القديمة : التي أعاد اكتشافها - بدون أى إشارة إلى الأقدمين - «كونراد لورنز» وغيره من العلماء البارزين مثل السيكلوجى «أريك هـ . أريكسن» الذي يستخدم مذهباً مختلفاً جداً . ومن ذلك دور التقاليد وأهميتها . فما دامت الظروف التي يعيش فيها خاضعة للتغير فمن الضروري أن نغير المؤسسات والقواعد التقليدية للسلوك عندما تكف عن ملاءمة تقاليد العصر . ولما كانت التقاليد هي الوسيلة التي يوجه بها البشر أنفسهم في العالم الذي يعيشون فيه فتغيير التقاليد إذن تغييراً مغرطاً في سرعته وجذوبته - حتى وإن كان التغيير ضرورياً ، وكان للأفضل ، في ضوء الظروف المتغيرة - من شأنه أن يسبب بلبلة في الاتجاه لدى أناس كثيرين جداً ، وبالتالي يسبب سخطاً عنيفاً وشقاقاً اهلياً . فمن الجوهرى إذن أفسحة أى جماعة أن لا تقلب كل شيء رأساً على عقب عند كل نقطة تحول في التاريخ ، بل تجرى التغييرات الضرورية تدريجاً وبشيء من الحذر . كي ننتج لأغلبية المواطنين أن يكفوا أنفسهم بها ، وأيضاً لنتيج وقتاً كافياً لمعرفة هل الحلول التي تبدو رائعة للمشكلات الملحة ملائمة حقاً للسلالة البشرية كما هي وللظروف المعينة السائدة .

ان ملاحظات «أريك هـ . أريكسن» المتعلقة بأهمية الشعائر والطقوس للمجتمع البشرى ، وهى الملاحظات التي أثارها أخيراً أعمق الاهتمام وخاصة في الولايات المتحدة ، تمثل تطبيقاً موسعاً ومحسناً على السلالة البشرية لاكتشاف «كونراد لورنز» ففي كتاب «لورنز» الشهير «الشرير المزعوم» الذي ترجم للإنجليزية بعنوان «العدوان» يبين «لورنز» أى دور هام تقوم به الطقوس حتى في المملكة الحيوانية ، إذ تعطى الفرد الحيوانى احساساً بالأمان عن طريق معرفة أن هناك نظاماً معيناً ،

وأن الأمور خليقة أن تسير وفق قواعد معينة . وقد بين أيضا أن الطقوس من هذا النوع تمنع أفراد النوع الواحد أن يقضى بعضهم على بعض .

وأنه لمن الأهمية القصوى بمكان عظيم بالنسبة للصحة العقلية والانفعالية للأفراد والجماعات على السواء ، أنه ينبغي ، في المواقف النمطية المثقلة بطبيعتها بغير انفعالي كبير - ومنها الميلاد والوفاء والدفن ، والزواج ، والعلاقة بين الجنسين . وكذلك العلاقات بين والدين والأبناء ، وبين الشيوخ والشباب - أن توجد قواعد وشعائر معينة محددة سلفا ، ليعرف الناس كيف يتصرفون وماذا يصنعون . وهذه التنظيمات والشعائر يمكن أن تكون مختلفة جدا لدى القبائل والجماعات من غير أن يؤثر هذا الاختلاف في الإحساس بالأمان لدى الفرد تأثيرا كبيرا جدا . ولكن من المهم جدا أن تكون هناك هذه الشعائر والتنظيمات وأنه ينبغي إحاطتها بقدسية معينة . وفي الوقت نفسه تمنح هذه الشعائر الفرد شعور بالانتماء إلى كيان أكبر ، شعورا بدا أطلق عليه أخيرا لفظ «هوية» . وحيشما تتقارب القبائل والسلالات ذات الشعائر والتنظيمات المختلفة قد تقع مصادمات عنيفة ، كما كان الحال بين يهود العهد القديم وقاهريهم من البابليين ثم الرومان . وقد تكون النتائج فاجعة ، كما حدث أحيانا كثيرة عندما فرضت الشعائر والتنظيمات المسيحية على القبائل الأفريقية ذات التقاليد الميانية لها تمام الميانية . ولكن عناصر من الشعائر والديانة الأقدم قد تدخل أيضا في الإطار العام الجديد وتمتج به لنتج كلا جديدا ، كما كن الحال إلى حد كبير بالنسبة لاعتناق الأمريكيين السود الديانة المسيحية . ومثل هذا الامتزاج قد ينتج في النهاية توازنا معيناً بين التقاليد الميانية ، فيبرز «كل» أكثر شمولاً ، كما حدث إلى حد ما بالنسبة للامم الغربية ، وأيضا بالنسبة للولايات المتحدة وكندا ، وأن ظل دائما قدر كبير من التنوع داخل الإطار العام الجديد .

ولكن حيشما اكتشف تبان أو تنوع هائل لشعائر وقواعد «مقدسة» مختلفة . بل متضاربة . بين قبائل وأمم شتى ، فإنه ينبغي دائما رجال يؤكدون أن الحقيقة الواقعة تدل على أن كل الشعائر والتنظيمات المعتقد لدى القبائل والأمم المختلفة أنها مقدسة إنما هي في الواقع تحكمية وغير عقلية ، ومن ثم ينبغي القضاء عليها كي تحل محلها قواعد عقلية تماما للسلوك ، وبناء عقلى تماما للمجتمع البشرى . وقد قام بهذا الدور كثيرون ممن سموا السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد ببلاد الإغريق . وهذا أيضا هو شأن ذلك الطراز من المتمردين الحاليين الذين يؤكدون أن كل مايسمونه النظام الراهن يجب تقويضه ، وبأى وسيلة عنيفة أن اقتضى الأمر ذلك ، كي يحل محله مجتمع عقلى تماما . بيد أن « أريكسن » برهن بطريقة رائعة على أن الشباب والشابات الذين يحاولون القضاء على القواعد والشعائر التقليدية عاجزون عن الحياة لحظة واحدة في الفراغ ، فهم يتجمعون معا في مجموعات يخلقون فيها شعائر وطقوسا جديدة ، مقترنة بضروب خاصة من الزى يعرف بها بعضهم بعضا ، وفي إطارها يجدون « هويتهم » . ومن يتفق معهم في هذه الشعائر والقواعد ويعيش طبقا لها يقبلونه في القبيلة . أما الآخرون جميعا فيعدونهم منتهمين إلى عالم

معاد لهم ، ويشمل هذا العالم كل من اعتنقوا قواعد وشعائر أخرى بدت لهم صائبة وعقلية ، وتشمل أيضا كل من يظنون على ولائهم للتقاليد القديمة . ويبدو بدهيا أن هذا الاتجاه الجديد - إذا قورن بمجتمع ينجم أساسه الطقسي أو الشعائري من اندماج تقاليد شتى ، وبالتالي يتيح قسما كبيرا من التنوع والتغير والتكيف المستمر بتقاليد جديدة ، ولكنه في الوقت نفسه يقدم أساسا جوهريا لقواعد سلوك تسمح للناس بأن يتبينوا طريقهم في الحياة - إنما هو ارتداد الى الظروف الاجتماعية لدى المجتمع البدائي حيث يعد كل فرد ممن لا ينتسبون الى القبيلة كانه «عينة» من نوع آخر للمرء منهم أن يفعل بها ما شاء له هواه . ونجد هذا المبدأ الخاص بأقدم النظم التنبؤية وأكثرها بدائية قد صار مطبقا تطبيقا متزايدا في زماننا : عندما تعد أي جماعة أو قبيلة ناقمة على مؤسسة معينة أن من حقها القبض على فرد ليس برئيسا تمام البراءة فحسب ، بل لا علاقة له اطلاقا بالمؤسسة المقصودة . فيشوهونه ويقتلونه . وإنه لمن العجيب أن كثيرين من العقلاء والمهذبيين لا يرون هذا الارتداد الى الهمجية البدائية على حقيقته .

وما أبرزه «أريك . هـ. أريكسن» في مناقشته للعمليات الطقسية وتحويل القواعد الى طقوس لاحظته أيضا بوضوح من وجوه المتباعدة المؤرخون والشعراء والفلاسفة القدامى . وقد قال هيرودوت أن الإنسان لا يستطيع أن يصنع ماهو أسوأ من أن ينتهك عمدا للشعائر والديانات الخاصة بالأمة الأخرى ، حتى وإن كانت هذه الشعائر والديانات مضادة تماما للشعائر والمعتقدات المقدسة لدى أمته هو . وقد بين سوفوكليس في مسرحيته «أنتيجوني» أن أنتيجوني كانت على حق في محاولة دفن جثة أخيها رغم أوامر ملكها وعمها . مع أنها لو كانت فارسية لكانت خليفة أن تفعل انمكس تماما . وقال سقراط أن الشعائر والمعتقدات الدينية ينبغي أن لا تنتقد أو تنبذ الا حينما تتعارض مع قواعد العدالة والسلوك البشري الأساسية ، وقد جعل القاعدة المطلقة التي تعمل على كل شيء هي أن لا تسيء البتة الى انسان حتى وإن سلفت منه اليك اساءة .

ومن اليسير أن نمضي في ايراد أمثلة أخرى كثيرة للتدليل على أن أبرز علماء عصرنا في شتى المجالات قد اكتشف الواحد منهم في اثر الآخر كشوفا جديدة في الظاهر ، وهي في جوهرها ليست سوى اعادة اكتشاف احقائق وزكائات توصل اليها الاغريق القدامى . وقد جاءت هذه الاكتشافات في عصرنا فرادى وبدون ترابط فيما بينها . وتمت اعادة الكشف عن جدوى الطوبى بدون اشارة الى عقيدة الوافعية السياسية الجديدة ، والعكس بالعكس ، مع أن هناك علاقات باطنة واضحة بينهما . ولم يربط بين أي منهما وبين علم السلوك لدى «كونراد نورنز» . على أن عودة غائبة ارسطو للظهور في تفكير «لورنز» ذات مغزى أكبر لانها نشأت في رحاب الدارونية ، ولم تزل تنصرها نظريا ، وإن كانت ملاحظات لورنز ودراسته التجريبية الحسية قد ذهبت به بوضوح الى مدى أبعد من الدارونية . واكتشاف «أريك . هـ. أريكسن» لما للشعائر والعمليات الطقسية من أهمية قصوى في المجتمع البشري

مرتبط ارتباطا وثيقا بالكشف التي توصل اليها «كونراد لورنز» بالنسبة للعلكة الحيوانية . وهذه الكشف بدورها قد تمت في ارتباط وثيق بتحليل البناء السلوكي لدى أنواع شتى من الحيوانات ، وهو تحليل شبيه شبا مذهبلا بتحليلات قام بها أرسطو على أساس من غائيته . ولكن ليست هناك علاقة مباشرة بين اكتشاف «أريكسن» والغائية الأرسطية . وهكذا تمت كل هذه الكشف الهامة الجديدة مستقلة ومعزولة بعضها عن بعض . أما في الزمن القديم فكانت كلها - بالعكس - متكاملة في «كل» واحد كبير .

وبطبيعة الحال حظيت الاكتشافات الحديثة السالفة الذكر في أحيان كثيرة - والفصل في ذلك لأسلوب التخصص الحديث - بتوسع مع عناية أكبر بالتفصيلات، وبزبد من الدقة في الملاحظة ، وبتدقيق أعظم في التحليل النظري يربى على ماضي نظائرها في الزمن القديم . فمن هذه الوجهة يمكن أن يقال عن النظريات الحديثة - في أحيان كثيرة - أنها أكثر تقدما ، وأن لم يكن هذا هو الحال فيها جميعها . ولكن ما يتقصنا وما نحتاج اليه بالأكثر في عصرنا المشوش الفوضوى إنما هو فهم شامل متكامل للحياة البشرية ومشكلاتها ، فهم يجسد أئمن مكتشفات زماننا بأسرها ويقم بينها الروابط .

والدراسات الكلاسيكية في مقدورها أن تقوم بخدمة جليلة في انشاء مثل هذا التكامل . أجل أن علينا كى نحقق ذلك أن نتخل عن الرأى الذى لم يزل واسع الانتشار بأن الدراسة المتكاملة للمجالات المترامية يتحتم بالضرورة أن تكون سطحية؛ وأن التركيز وحده على مشكلات صغيرة جدا هو الدراسة الجديرة بالعالم ، أو «العلمية» حقا . وقد حاولت أن أبين في مناسبة أخرى * وأوردت على ذلك أمثلة كثيرة ، أن التخصص المفرط الضيق بعيد كل البعد عن الثمار ادق النتائج ، وكثيرا ما يتمخض عن أخطاء فاحشة . وعلينا أيضا أن نتخل عن الاتجاه الحديث الواسع الانتشار ، وهو الميل الى تقدير «الطرافة» تقديرا يرفمها فوق الصواب أو الحق . أن الأفكار الطريفة فى رأى لا تساوى الطائفة منها دافقا ، ما لم تكن صائبة . وفضلا عن هذا فنحن فى زماننا - كما يبدو لى - نشكو التخمرة من الأفكار الجديدة ، ونشكو قحطا فى الحكمة والزكافة الحقة . فخير لنا أن نركز اهتمامنا على إعادة اكتشاف الزكافة القديمة وإعادة اثباتها ، وذلك خليف أن يكون ضربا من الطرافة أفضل ، مادام تطابق تلك الزكافات على الظروف التخمرة التى لاتحصى أنواعها يتيح لنا مجالا واسعا للتفكير الجديد .

ولئن كنت قد ألححت فى الكلام على الخدمة الجلى التى فى مقدور الدراسات الكلاسيكية - فى رأى - أن تؤديها لزماننا باقامة التكامل بين مختلف الزكافات فأنى لأريد أن أقول أن دراسات أكثر تخصصا ليس فى مقدورها أيضا أن تقدم خدمة عظيمة للغاية . فثمة مجال كبير جدا يستطيع المرء فى داخل نطاقه أن يركز اهتمامه على موضوعات خاصة ، وهو مجال دراسة تاريخ المصطلحات والمفاهيم . ولأبراز جدوى مثل هذه الدراسات فى المجال السياسى يكفى أن يشير المرء الى الفوضى التامة

السائدة في زماننا عند استخدام لفظ «ديموقراطية» ، فهي كلمة مثقلة بالانفعالات ، وتداولها الناس كافة ، ولكنها تستخدم بمعان مختلفة أشد الاختلاف ، بل متناقضة ، شد ما يكون التناقض . وفي الزمن القديم كان معناها حكم الأغلبية غير المقيد ، وبهذا المعنى لم يكن منظوروا إليها نظرة احترام كبير من جانب المفكرين السياسيين الجادين ، وكان الرأي السائد أنه يكاد يكون انحلالها في النهاية أمرا محتوما ، كى تحل الدكتاتورية محلها . وفي الولايات المتحدة ظلت هذه الكلمة مستخدمة زمنا طويلا . بل لم تزال مستخدمة على نطاق واسع ، للدلالة على ماكان يسمى في بلاد الاغريق القديمة مريجا من الدستور ومن نظام للضوابط والتوازنات المقصود به ان يضمن مساواة الجميع في الحقوق ، وعلى الاخص حماية الاقليات والافراد ضد قرارات الأغلبية الصعكمية . وفي البلاد المسماة بالاشتراكية معناها حكم اقلية صغيرة حكما شبه مطلق لحاليا من الضوابط . فهذه الاقلية الصغيرة تزعم - وأحيانا تعتقد - أنها تعرف مايلصق للشعب أفضل مما يعرفه الشعب نفسه . وفي نظر بعض المتمردين الشبان في زماننا تعنى الديموقراطية الفوضى التامة ، بحيث يفعل كل امرئ مايلهو له . وبالنسبة لبعضهم الآخر تعنى أن المرء يستطيع عمل مايلهو لم صوابا بدون حاجة الى التفكير الجاد اطلاقا في تلك المسألة العويصة ، وهى مسألة ماهو الصواب وكان الرأي السائد أنه يكاد يكون انحلالها في النهاية أمرا محتوما ، كى تحل محل وماهو الخطأ في موقف معين .

وهناك الفاظ أخرى اصطلاحية كثيرة جدا سياسية وفلسفية تسبب بلبلة عظيمة في التفكير الحديث لأنها تستخدم بمعان مختلفة من غير أن يفتن مستخدموها الى هذه الحقيقة ، ولكن توضيحها ممكن بالعودة الى أصلها في الزمن القديم .

وبهذا اكون قد اومات الى جانب صغير جدا من الامكانات التى لاتحصى لجعل دراسة الصور القديمة الكلاسيكية نافعة لنا نفعا عظيما جدا ومباشرا . ولكي نفيد من هذه الامكانات ينبغي أن نسال ما الذى يمكن أن نتعلمه من قدامى الاغريق والرومان ، بدلا من أن نعلمهم مجرد موضوعات للفضول التاريخي .



مقارنة بين نضال أوائل العصور الوسطى والعصر الحديث... مع الطبيعة



المقال في كلمات :

لا شك ان هناك صراعا بين الانسان والطبيعة منذ ظهور الانسان على وجه البسيطة ، وسوف يستمر هذا الصراع حتى يرث الله الارض ومن عليها . لقد ظل الانسان والطبيعة كلاهما من قديم الزمان في شدة وجذب ، يكافحها وتكافحه ، يتغلب عليها حيناً فيعبد ارضها ويستثمر نباتها ويستخرج معادنها ويمخر عباب بحارها وانهارها ويحصراتها ، وتتغلب عليه احيانا صابة عليه جام غضبها بعواصفها وزلازلها وبراكينها ووحوشها الكاسرة واوبنتها . ومن الغريب كذلك ان طبيعة الانسان هي ايضا في حرب ضده تقود جماعاته الى الصراعات والحروب والعداوة والبغضاء .

ولكن ما الذى يشر هذا الصراع ؟ هل هناك عدا بين الانسان والطبيعة ؟ ان قصة سفر التكوين ، كما يقول الكاتب ، تؤكد ذلك . وسواء كانت الطبيعة الخارجية من بحار هائجة ، وجبال وعرة . ومستنقعات ، وادغال ، او كانت الطبيعة الفريزية داخل نفوسنا ، فانه

بقلم : الزى بن بولوف

الأستاذ المساعد للتاريخ بجامعة تكساس في أوستن منذ
١٩٦٩ • ولد عام ١٩٣٢ في لاماي • تخصص في التاريخ
والفلسفة في جامعة جروننجن • له مؤلفات ومقالات فلسفية
عديدة •

ترجمة : الدكتور أحمد عبد الرحيم أنوزيد

مدرس الأدب اللاتيني واليوناني بكلية الآداب بجامعة القاهرة •
دكتوراه في الأدب اللاتيني من جامعة أدنبره • له مؤلفات
عديدة منها : كتاب تاريخ الأدب الروماني ، دراسات في
التراجيديا اليونانية ، مختارات من أشعار الشعاع اللاتيني
هورس ، كتاب المختل الى اللغة اللاتينية •

يجب ان تفهم • واننا لنحس ان نجم الحضارة لا يبرغ الا حين تفهم
الطبيعة وتصبح في خدمة اهدافنا • ولكن متى ظهر الشعور العدائي نحو
الطبيعة ، افي العصور الوسطى ام في العصور الحديثة ؟ كانت فكرة
العصور الوسطى تقوم على التماسك العالي ، وكان الانسان ينظر الى
الطبيعة على اساس انها آلة لا تتغير تستخدم كمسرح خلفي محايد
لنشاطات الانسان الذي كان ينظر اليه على انه محور العالم • ومن رأى
الكاتب ان هذا الشعور العدائي لم يتجل بمظهره الذي نحسه اليوم
الا بظهور مذهب داروين « الاختيار الطبيعي » الذي يتلخص في ان نضالا
من أجل الحياة شرسا يحدث باستمرار في الطبيعة ، حربا من الجميع ضد
الجميع ، والاقوى هو الذي يبقى حيا • وفي رايه ان الحضارة لها
وظيفتان : حماية الانسان ضد قسوة الطبيعة ، وتكيف علاقات الانسان
المتبادلة • واهم وظيفة للحضارة هي قهر الطبيعة التي توجد داخل
الانسان ، كلاته الطبيعية الاصلية غير المروضة التي تتطلب الحضارة
حربا مستمرة ضدها • ويرى فرويد ان الحضارة تنمو في عملية تطويرية

هي النضال الرهيب بين غريزة الحياة وغريزة التدمير . وقد اشار فرويد الى فكرة داروين عن النضال من أجل الحياة ، اذ يستطرد قائلا ان هذا النضال هو ما تتكون منه الحياة كلها . ويرى توينبي هذا الرأي نفسه ، اذ في اعتقاده ان الحضارة انما هي الانتصار على الطبيعة . ان آخر محاولات الانسان في مناهضة الطبيعة في عصرنا الحالي هي محاولة الافلات من قبضة الجاذبية التي تشده الى كوكبه والانطلاق الى عوالم اخرى . ولعل هذا مظهر واحد من مظاهر الصراع ستتלוه مظاهر اخرى .

نشهد الآن خاصية شائعة عن العلاقة بين الانسان والطبيعة . لقد وصلنا فيما يبدو الى نهاية في استغلال مصادر الأرض ، واذا واصلنا معاملة الطبيعة باعتبارها هي المنبع الوحيد الذي يمدنا بمعين لا ينضب من احتياجاتنا فان الميزان بين الانسان والطبيعة قد يتحطم الى الأبد .

ما هي الجذور التاريخية لازمة علم البيئة ؟ هناك فيما يبدو الكثير من الأقوال الخاصة بالموضوع ، ذلك ان الافتراض الغربي ، وخاصة الافتراض المسيحي القائل ان الانسان هو الحاكم المعين للعالم ، هو المسئول الاول عن موقفنا القاسي ازاء الطبيعة . ألم ينصح الانسان في بيان التوراة عن الخليفة بأن يحكم الأرض ؟ ان قصة سفر التكوين تقول بوجود عداء بين الانسان والطبيعة . انها تؤكد ان الطبيعة ، سواء الطبيعة الخارجية الخاصة بالبحار الهائجة والجبال الوعرة والمستنقعات والادغال او الطبيعة الفريزية داخل لغوسنا ، يجب ان تقهر بواسطة الانسان . وان من عمل الحضارة حماية الانسان ضد عنف الطبيعة وضد الطبيعة التي لم تروض داخل نفوسنا ونفوس قرائنا . اننا نحس ان نجم الحضارة لا ييزغ الا حيث تقهر الطبيعة وتصبح في خدمة أهدافنا . وقد يكون من الاهمية بكان ان نذكر في سياق هذا الموضوع بعضا من المواقف الغربية ازاء الطبيعة .

وسوف اصور أولا في هذا المقال الفكرة في اوائل العصور الوسيطة عن التماسك العالمي على أساس من التاريخ الذي يشمل الانسان والعالم الطبيعي سواء بسواء وسوف اظهر بعد ذلك كيف ان عالم الانسان وعالم الطبيعة قد انفصلا في العصر الحديث . وكان هذا التباين مصحوبا بشعور للتحوّل بعيدا عن الطبيعة . لقد جربت الطبيعة ككتاب مغلق او كقصر التيه . وعلى ضوء هذا فان الانسان وحده هو الذي له تاريخ ، وكان ينظر الى الطبيعة على أساس انها آلة لا تتغير تستخدم كمرح خلفي محايد لنشاطات الانسان . ورغم أن عالم الطبيعة المجرد لم يكن له بعد معنى أو رسالة يقدمها للانسان فان الانسان كان على الأقل محور هذا العالم . وبظهور داروين لم يعتبر الانسان من امجاد الخليفة ، ففي حربه من أجل الحياة تحتم عليه ان يناضل من أجل الحفاظ على مكانته ، وذلك مثل المخلوقات الطبيعية الاخرى . ولذلك سوف انهي كلامي بأن العداوة بين الانسان والطبيعة ، التي تبدو واضحة لنا في هذه الأيام ، لم تعرف الا بعد ظهور مذهب داروين . ان تصور طبيعة معادية هو من صنع حضارة القرنين التاسع عشر واولائل القرن العشرين .

و ليست العداوة ازاء الطبيعة - الأمر الذى تميل اليه - من حقائق الطبيعة . وان هذه الفكرة تسيطر - كما سأوضح بعد - على الفكر الغربى المعاصر ، ولكن حيث انها الى درجة كبيرة جزء من حضارتنا فانه من الصعب أن نفكر فيها مليا ، بل نأخذها كقضية مسلمة . انه ليدعشنى أن لم تكن نقرأ تلك الافكار الاشعورية فى الكتاب المقدس ، وتكون على استعداد لأن نفترض أننا قد أخبرنا فى ذلك الحين بأن نجعل العدو ، الطبيعة ، تحت المراقبة .

و اذا نظرنا الى الماضى فان العداوة « الطبيعية » على ما يبدو بين الانسان والعالم الطبيعى تصبح دون شك واقدا حديثا على مسرح التاريخ الغربى . ويرضع الوسائل التى مارس الانسان بها الطبيعة فى الماضى موضع المقارنة مع صدامنا بالبيئة الطبيعية فان هذه المقارنة تسهم فى ادراكنا ادراكا ساميا لموقفنا من هذه الناحية . والآن وقد وضحت نتائج موقفنا الشائع يتحتم علينا أن نعيد النظر فى افتراض وجود عداوة أصلية ازاء الطبيعة . وفى محاولة أيجاد وسائل أخرى لمعاملتنا مع البيئة فاننا لا نستطيع ولا شك أن نعود الى المواقف القديمة ، لكن ادراك كيف أن العداوة بين الانسان والطبيعة أمر حديث قد يفيدنا .

١ - التاريخ الكونى فى اوائل العصر الوسيط

نجد فى اوائل العصور الوسيطة أن فكرة هبوط آدم وحواء من الجنة تكون كثرة عالمية بجانب كونها مأساة انسانية ، لا لأن الانسان هبط من الجنة فحسب ، ولكن كذلك لأن الطبيعة سقطت من كمالها الاصيل ، التلقائية والخصوبة . لقد فسر المسيحيون فكرتهم عن تجسيد المسيح كوعد للانبعاث الروحى للطبيعة ، وكذا الانسان . ان كلام القديس بطرس أن جميع العالم المخلوق يتأوه حتى هذه الساعة كما فى آلام الوضع يعتبر شاهدا كبيرا على مثل هذا الاعتقاد . وبالتجسيد كما يعتقد من يؤمنون به أصبح العالم جميعه على وفاق مع الاله . وقد ذكر القديس بطرس أن يوم الحساب سوف يأتى لأن اكتمال الزمان قد تم . وائناء العصور الوسيطة ، وفى الحقيقة بعد ذلك بكثير لا كان هناك اعتقاد شائع بأنه ليس الانسان فقط بل الكون بأسره أصبح هرما ومتداعيا وقريبا من الموت . ان « الكونين » مستشار شارلمان المثقف كتب عن نفسه وعن معاصريه قائلا : « أننا كأقزام فى نهاية العالم » . ويقول عن عصره : « هذه النهاية المحطمة لعالم آخذ فى الافول » . ويشير الراهب « دنجال » الذى كان يعيش فى ذلك العصر فى رسالة الى شارلمان الى الاعتقاد بأن الرجال الأوائل كانوا أقوى فى العقل والجسم ، وذلك بسبب وجودهم فى عالم شاب . ويكتب « أوتو » فى القرن الثانى عشر ذاكرا فى مقدمة حولياته أو تاريخ المدينتين أن معاصريه الذين يعيشون فى نهاية الزمن لا يلزمهم أن يقرأوا فى الكتب عن متاعب موقفهم فانهم يستطيعون أن يلمسوها مباشرة . ان سقوط الامبراطورية الرومانية المقدسة التى كانت يوما ما عظيمة ثم أصبح البابا يحتقرها تنبىء عن سقوط جميع العالم . ويبدو أنه كان هناك شعور بأن الانسان والكون يشملهما مصير واحد .

ان همزة الوصل التى تربط الانسان والكون معا فى عملية مشتركة للنمو كانت تفهم بأنها علاقة وثيقة بين عالم صغير هو الانسان وبين عالم كبير هو العالم . وبموجب هذا الفهم فان الانسان نسخة كاملة مطابقة للعالم .

ان فكرة المطابقة التى تشير الى ان قسما واحدا من العالم يحاكي جزءا من جسم الانسان كانت منتشرة فى العالم القديم . وقد اخذ آباء الكنيسة هذه الفكرة عن فلاسفة اليونان . ونستطيع ان نجد فى الكتاب المقدس ما يعزز كثيرا مثل هذه النظرية ، فمثلا نرى قول القديس بطرس ان « الشمس » هى صورة للاله الذى لا يظهر ، ان صورته هى اصل جميع المخلوقات ، وفيه كل شيء خلق فى السماء ارضى . وقد خلق جميع العالم بواسطة ومن أجله . وانه يوجد قبل كل شيء ، وجميع الاشياء تحت قبضته .

وتمثل فى المسيح كما يعتقد المسيحيون شكل كل انسان والكون ككل . وتفسر العلاقة بين الانسان والكون بوجودهما المشترك فى المسيح قبل ان يخلق اسما . ان الاله قد اعطى الاقسام المكانية والزمنية الى آلة العالم الضخمة مثل التى اعطاها الى الشكل الصغير للانسان . ان الاعتقاد بأن العالم أخذ يقترب من نهايته تقوى هذه الفكرة .

ويوجد مثل قديم فى الادب الدينى الغربى عن نظرية العلاقة بين العالم الصغير والعالم الكبير فى اعمال « جيوهانيس سكوتوس اريجين » كتب فى القرن التاسع ، فقد كتب اريجين فى مؤلفه « عن تقسيم الطبيعة » : ان الانسان يتضمن الخليقة جميعها فى نفسه . ففى الانسان يتحد الطرفان، المرنى وغير المرنى، المادة والروح .

ان كل شيء يأتى فى الانسان « مصنع العالم » . ان الانسان لحم مكون على يد الاله من الطبيعيات المختلفة المخلوقة ، وذلك أن الانسان يضم فيه جميع الاجزاء ، وهو كما يقول اريجين شبيه بوسيط للعالم ككل . ان الانسان لم يسبب انحطاط الكون فقط ، بل سيساعد ايضا فى اظهار انبعاثه الروحى . ان الانسان سوف يقود الخليقة ثانية فى نهاية الزمن الى الاله .

وهناك معالجة بتفصيل اكبر للعلاقة بين الانسان صاحب العالم الصغير وبين العالم الكبير فى العمل الذى يطلق عليه اسم « ما خلق الله » ، وقد كتبت هذا الكتاب « هيلديجارد بنجن » . وهذا الكتاب وصف خيالى للعالم فى أبعاده المكانية والزمنية . وقد قالت هيلديجارد انها قد تلقت محتويات هذا الكتاب من سلسلة من الوحي التى تفسرها فى الكتاب . ان الرؤيا الخاصة بالانسان صاحب العالم الصغير تأتى فى الرؤيا الثانية . وقد شرحت هيلديجارد أولا اجزاء العالم التى تحيط فى الرؤيا بالشكل الانسالى الموجود فى الوسط ، ثم وصفت اجزاء وطبيعة الانسان صاحب العالم الصغير . وقد بدأت بجسم الانسان واصفة بتفصيل واف جميع اجزائه وعلاقتها بالعالم الطبيعى . ومن الطريقة التى ركب بها العالم اشتقت مجموعة كاملة من التعاليم الطبية لجسم الانسان ، وقد اوضحت ايضا كيف ان العالم يعكس التعاليم الاخلاقية والعقائدية للكنيسة . وهكذا فانها أشارت ، على

سبيل المثال ، الى انه يوجد سبعة مواضع داخل الرأس تماثل الكواكب السبعة والنهايا السبعة الخاصة بروح القدس . والاعضاء التناسلية لها من القدرة على ان تنتج ذرية قوية أو ضعيفة ، والارض تنتج بطريقة مماثلة ما هو نافع وما هو ضار ، والنفس لها القدرة أيضا على ان تكتسب ما هو خير وما هو شر .

ان العالم بالنسبة الى هيلديجارد ومعاصريها لا يتكون من المادة التي يمكن ان يعالجها الإنسان بحرية من أجل كسب المعرفة وتنظيم الحياة . ولم يكن العالم والأشياء الموجودة فيه حقيقة بل رمزية ، ومحتوية على رسالة قد تساعد على خلاص الإنسان ، وذلك بمنحه معلومات عن الخالق وحكمته . وتعزز الرمزية عند هيلديجارد بواقعية المصور الوسيطة . وتقول واقعية المصور الوسيطة بأن الأساس الحقيقي للأشياء يكمن في « المثالية » الضمنية التي استخدمها الإله في خلقها . ان المعرفة الحقيقية ليست هي معرفة الأشياء كما هي ، ولكنها معرفة المثل من خلقها .

ويمكن ادراك المثل فقط بواسطة العين الروحية . ونستشهد بكلام القديس بطرس : ان جميع الأشياء التي قد يعرفها الناس « تظهر بوضوح أمام أعينهم » ، وخواص الإله غير المنظورة ذات القوة الأبدية والالوهية « قد كانت ظاهرة منذ بدا العالم ، لعين العقل ، في الأشياء التي صنعها » ، ان العالم كان في الحقيقة كتابا يتضمن رسالة الكتاب المقدس . ان هيلديجارد تقرأ كتاب الخليقة بسهولة كأنها تقرأ الكتاب المقدس . لم تر هيلديجارد فقط العلاقة بين الإنسان والكون في البناء غير المتغير للعالم ، وعلى حد سواء بين التكوين غير المتغير لجسم الإنسان وروحه ، لكنها - وهذا هو العصر المسيحي في النظرية - تشير أيضا إلى العلاقة بين التطور الديناميكي للخليقة من البداية إلى النهاية وبين الإنسان من المولد إلى الموت . ان حلقة الوصل التي تربط عالم الإنسان وعالم الكون هي أيضا مشابهة العالم بجسم الإنسان ، وهي أيضا مشابهة حياة البشر بحياة الإنسان . وتمثل الاثنا عشر شهرا الفترات الاثنتي عشرة لحياة الإنسان والاثني عشر عمرا للعالم . ان ما يحدث للجسم الكبير للجنس البشري في غضون وجوده يماثل حياة ذلك الجسم الآخر في شكل الإنسان : الكون . ويقسم التاريخ المشترك للإنسان والكون على يد هيلديجارد إلى أربع فترات : من بدء الخليقة حتى الطوفان ، ومن الطوفان حتى التجسيد الذي يؤمن به المسيحيون ، ثم عصر المسيح والرسول (الذي تعتبره فترة كاملة رغم أن أمده قصير ، وفترة أخيرة من موت المسيح إلى نهاية العالم . وفي جميع هذه هذا النوع من التفكير يسجن في الحوادث المجردة والتجارب التي يعينها ويسجلها خضراء لدرجة تنتج الفاكهة دون تدخل الإنسان ، وبعد الطوفان ازدهت الأشياء لان الأرض قد طبخت في رطوبة الماء ووهج الشمس ، واثناء عصر المسيح والرسول الفترات الأربع تختلف الحياة النباتية للأرض ، فقبل الطوفان كان للأرض خصوبة هذه القدرة إلى ضعف أثنوي . ان الهواء في الطبقة العليا قد تغير بطريقة تناقض طبيعة الكرة الأرضية ، وكنشيجة لذلك أصبح الصيف باردا بطريقة تدعو إلى الدهشة ، وحدثت فترات من الدفاء متناقضة ظاهريا . وحل الجفاف والرطوبة بالأرض ، كما ظهرت سمات أخرى تنبئ بوضوح بنهاية العالم .

واضافت هيلديجارد قائلة ان الاله قد سمح بحدوث هذه الاوقات الضعيفة كي تستخدم كوسيلة للتطهير ، وذلك بالطريقة التي ساعدنا بها ضعف الجسم على ان نطهر نفوسنا ، وبهذه الطريقة تصبح « الخليفة » نفسها « وسيلة للتطهير » حتى يوم الحساب الاخير .

وتعتقد هيلديجارد بحماسة في الطبيعة الكونية لخطيئة آدم التي حولت الانسان وجميع الفواكه من كائنات خالدة الى كائنات فانية . ان جميع الخليفة اصبحت قاتمة ، وذلك كما تضيء الشمس خلال سحابة قاتمة . ثم تقول انه منذ تلك اللحظة ابتدا الانسان عمله الابداعي مع الخليفة .

ووفقا لوجهة النظر هذه فان تسجيل مؤرخي العصور الوسيطة لحوادث الطبيعية التي تبدو انها تسير ضد قواعد الطبيعة نفسها امثال الجفاف الحاد والامطار الغزيرة والولادة المشوهة الخلقة فظهور المذنبات ليس امرا غير مدرك وهما من جانب المؤرخ ، او انه يكشف عن عدم قدرته على التمييز بين المواد الوثيقة الصلة والمواد غير المتصلة بالوضوع . ان تضمين الحوادث غير المتوقعة للطبيعة في قصة الانسان تشير الى الاحساس العميق للجماعة فيما بين الانسان والطبيعة في العصور الوسيطة . ان الاعتقاد بان الحكام الصالحين نافعون لحصول الارض وان اخطاء الحكام والناس السيئين عموما تساعد على هدم خصوبة التربة يعتبر اعتقادا عربيا في القدم ، ويمكن ان يوجد عند انبياء القسم الاول من الكتاب المقدس وفي ديانات الشرق الاوسط الاخرى وفي معظم بلاد العالم ، ان بقاء هذه المعتقدات في العصور الوسيطة يعزز ولا شك بالتماثل الذي افترض انه كان موجودا بين الانسان والكون والذي كان لآعمال الانسان فيه صدى في الكون والذي به ازعجت اضطرابات الكون الجسم وعالم الانسان .

ان فلسفة الطبيعة التي نجدها عند « هيلديجارد » ومفكرى العصور الوسيطة الاوائل تحمل طابع التفكير الاسطوري : انها ليست دقيقة ، وانها تعتمد على انتامل بدرجة كبيرة ، وانها ترى مدلولاً في حين لا نرى شيئاً . وعند قراءة اعمال « هيلديجارد » وآخرين من العصر نفسه فان الانسان لا يستطيع الا ان يوافق على رأى « ليفي شتراوس » القائل باسترداد هذا الطراز من التفكير . انه يسلم بان هذا النوع من التفكير يسجن في الحوادث المجردة والتجارب التي يعينها ويسجلها هذا التفكير عند بحثه عن المدلول ، وان نتائجه محدودة . لكنه يقول بان احتجاج هذا التفكير على ان العالم ليس له مدلول يصبح كتحرير عقب اتصالنا بالعلوم التي لا ترى اى مدلول في اى مكان .

ان فكر العصور الوسيطة الاولى يتميز عن الطريقة التصنيفية التي يرسمها ليفي شتراوس في انه لا يعين تكوين الكون فقط لكنه ينسب اليه تاريخاً . ان العلاقة الوثيقة بين الانسان والكون لا في التكوين فقط بل في التطور ايضا تدل في نظر المسيحية قبل الحديثة على ان الانسان والكون ليسا عالين منفصلين حيث قام احدهما بابطال عمل الآخر . وعلى العكس فان الانسان والكون كانا يشتركان كشخص واحد في دراما التاريخ العالمى التجلي للعيان . قد خلقا معا وتقدما في

العصر معا وكانا ينتظران معا نهايتها . ان الفكر فى أوائل العصور الوسيطة يمثل تركيبا فريدا بين الفلسفة الكلاسيكية الجامدة التى تركز على المبدأ العقلانى فى الطبيعة وبين الفكر المسيحى الديناميكي الذى أدى التاريخ فيه دورا هاما .

ويشك أحيانا فيما إذا كان الرجل العادى - يتضمن ذلك المؤرخ - يعرف أى شئ من الأفكار السامية للفلاسفة وعلماء الأديان . لكن الإدراك الكونى الذى نجده عند هيلديجارد كان ينعكس بوضوح فى كتاب الفقراء وابنية الكنيسة والفن الدينى عامة . نحن نشاهد فى الكنائس الرومانسكية المناظر الجليلة للمسيح كحاكم للعالم فى التماثيل الموجودة بأعلى الرواق . وعندما تصور محاولة صلب المسيح تصور دائما الشمس والقمر . ومثل الأفكار الأساسية الأخرى فإن فكرة التماسك الكونى بين الإنسان والطبيعة لا تنتمى الى العالم السامى لتاريخ الأفكار فقط . انها غرست فى الثقافة نفسها التى تظهر فى طرق متعددة وفى مستويات كثيرة : فى الديانة والفلسفة ، والعلوم ، والأدب ، والتاريخ ، والفنون .

٢ - كتاب الطبيعة فى أوائل العصر الحديث

من الصعب ان نقول متى ولماذا بدأ يتغير الشعور بالتماسك التاريخى بين الإنسان والكون ، وذلك مثل الصعوبة التى نواجهها فى معرفة متى تمت هذه العملية . هناك عامل أساسى فى العملية التى أدت الى انفصال الإنسان عن الكون : وهو قبول الفلسفة الأرسطوطالية التى لم تضع فى حسابها التاريخ . لقد اعتبر أرسطو التاريخ أقل عالمية من الشعر وغير جدير باهتمام الفلاسفة لانه - كسلسلة من الحوادث - لا يمكن ان يفهم بالعقل ولا يستطيع توماس الاكوينى كمسيحى أن يعتقد ان التاريخ غير جوهري ، لكنه - وفى هذا يقترب من نظرية أرسطو - أحس أن خطة التاريخ معروفة لدى الآلهة فقط . ووفقا لرايه فانه من غير المعقول أن يفكر المرء فى وسائل الآلهة فى التاريخ . أن حكما نهائيا ما زال متوقعا فى نهاية التاريخ، ولكن النهاية سوف تأتى مباغتة ، ونتيجة لذلك فأننا لا نجد عند « توماس » أو المفكرين المتأخرين إدراكا أجماليا للكون .

ومن جهة أخرى فأننا لا نزال نجد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر مؤشرات على أن الروابط بين الإنسان والطبيعة لم تحطم نهائيا بالرغم من أنها لا تكون جزءا من التطور الكونى . وفى مؤلف « جودفرى جودمان » « خروج آدم من الجنة أو فساد الطبيعة » (١٦١٦) لا تزال الطبيعة تنتقم ، وذلك من جراء خروج الإنسان من الجنة الذى يعتبر أحزان الشؤر ووسيلة لعقاب الإنسانية الخاطئة . وقد قورنت هذه الصورة الكئيبة بمستشفى ميدان « حيث يكون الرجل غدير قادر باستمرار ، وذلك بسبب الخطيئة الأولى ، وحيث يضعف بطريقة مخزية .

كان « جودمان » أيضا على علم بالمذهب القديم للعلاقة بين الكونين الكبير والصغير : إذا تعدى المرء نطاقه - هكذا كتب فى مؤلفه « الخطيئة الأولى وخروج آدم من الجنة » - فسوف تعوز الحركة باقى المخلوقات ، التى كانت ترتبط معا فى الإنسان . وفى القرن السابع عشر كان لا يزال هناك الاعتقاد بأن نهاية العالم قريبة.

ان « وينثروب » مثلا اقام مع البيوريتانيين في « ماساشوستس » لانه شعر بان العالم القديم المخطيء لا يستطيع ان يبقى لمدة اطول . انه وغب في ان يبعد الدمار بتأسيس مجتمع طاهر . ويمرر صدى فكرة تاريخ كوني النظريات التي تربط عالم الانسان بعالم النجوم ، وهى النظريات التي ازدهرت كثيرا في كتابات عصر النهضة عن التاريخ .

ويوجد مثل « يدعو الى الدهشة لمثل هذا الاهتمام في كتابات « اسحق نيوتن » ، ففي كتابه « تاريخ الملكة القديمة المقومة » وملحوظات عن تنبؤات « دانييل » وفي « سفر الرؤيا » عند سانت جون يسر كل من تاريخ العالم وتاريخ الانسان في خطين متطابقين . وبمساعدة علم الفلك الحديث ترجم نيوتن الحوادث التي حدثت في عالم الانسان الى حوادث فلكية ، والعكس بالعكس . وبالرغم من الوجود المستمر لمثل هذه المعتقدات حدث تغيير آخر عميق في الموقف ازاء الطبيعة .

لقد ذكرت من قبل فقدان اهمية تاريخ الكون منذ القرن الثالث عشر . وفي اواخر العصور الوسطى اكد فلاسفة الاسمانية على حرية الاله في خلق العالم ، وكان ينظر الى الخليقة كمحصول كيفي لارادة الاله وكان معناها الحقيقى - قصد الاله بالعالم - لا يمكن قط ان يشرح او يفهم بواسطة الانسان . ان الجسر بين عالما والعالم البعيد عنا ، الذى يمثل بالمثل ، قد تحطم . وهذا يقودنا الى طريقة اكثر حداثة او علمية لدراسة الطبيعة ، فقد اخذت تبدو لنا كشيء له نظمته وقواعده وقوانينه ، واقفة بنفسها ومقفلة على نفسها . مثل هذه الاشياء يجب دراستها ولا شك بالملاحظة . ان الاعين الروحية لا تفيد باية حال في هذا المجال . ان الحقيقة انقائلة بأنه من الآن فصاعد اتبع كل من الانسان والطبيعة قواعده الخاصة به كان العامل الثانى الاكبر فى العملية التى بواسطتها اختلف عالم الانسان عن عالم الطبيعة كان للانسان تاريخ ، اما العالم المحكوم بقوانين لا تتغير فليس له تاريخ . وكان لا يزال يعتقد ان هذه الطبيعة الساكنة كانت كتابا ظهر فيه الاله للانسان . ولكن وقفت صعوبات فى وجه المحاولات لفك طلاسم اللغة التى كتب بها الكتاب . وقد اعطيت اسباب عديدة . قد فقد الانسان قدرته على قراءة كتاب الخليقة كنتيجة لخروج آدم من الجنة . وسوء فهم الأجيال الماضية يجعل المعرفة الحققة صعبة . ان لغة الطبيعة صعبة فى ذاتها .

فان كالفن ، مثلا ، الانسان الذى هبط باناس كبار السن لا يستطيعون القراءة بدون نظارات ، وقال ان الانسان فى حاجة الى الكتاب المقدس الذى يقوم مقام النظارات ، وذلك لفك طلاسم سر الاله على الأقل جزئيا . وقد أدرك «كالفن» ان دراسة الطبيعة لا تفيد اطلاقا فى هذه الناحية .

وكان « فرانسيس بيكون » اكثر ثقة فى قدرة الانسان على قراءة الطبيعة . فقد قال انه يجب علينا ان نتخلص من هراء التفسيرات القديمة ونلاحظ ما هو امام عيننا كي نفهم الطبيعة . ان كتاب الطبيعة مكتوب بلغة عالمية تملأ جميع اطراف الدنيا ولا تعاني اضطراب اختلاط الأصوات . ليظهر الانسان نفسه من آراء الماضى

الخاطئة وليعد شبابه غير المشوب ويقترب من الطبيعة كطفل ، ويستطيع بعد ذلك ان يقرأ كتاب الطبيعة كما هو حقا . وكان لبيكون تفسيره الخاص به عن خروج آدم من الجنة ، ذلك التفسير الذى يضع بيكون فى عالمنا المعاصر فوق أى كاتب آخر للعصر . وقال بيكون انه بعد الخروج من الجنة فقد الانسان سيطرته على الطبيعة المتمردة . ويمكن اخضاع الطبيعة على الأقل بالفنون الحقيقية غير الجوفاء . وبالمعرفة غير التحيزية يستطيع الانسان ان يسترد سيطرته السابقة على الطبيعة ، ويقول بيكون : « ليسترد البشر حقوقهم على الطبيعة التى تعينها لهم عطايا الاله ، وليستحوذ على القوة التى سوف يحكم ممارستها العقل الصواب والدين الحق » .

ولكن تفاؤل بيكون كان أمرا شاذا . ان جاليليو جاليلى يشير الى ان وحى الاله فى الطبيعة ليس كما فى الكتاب المقدس المكتوب بالكلمات . انه يعتقد ان الاسفار المنزلة امليت مباشرة بروح القدس . ومنذ ان تحدثت روح القدس بالكلمات الى كتاب الكتاب المقدس فانه من السهل نسبيا فهمها . ومن جهة اخرى فان الطبيعة لم تحاول ان تجعل نفسها مفهومة بواسطة الانسان ، « كانوا لا يهتم بما اذا كانت اسبابها العويصة وطرق عملها فى نطاق قدرة الانسان ام لا كى يفهمها » ، وذلك كما كتب جاليليو . ان الطبيعة لا تنزل بنفسها « عن طريق الاذعان » الى الانسان الذى يطلب المعرفة وفى الحقيقة تحسر جاليليو على ان الطبيعة لا تتغير ابدا كى تكيف نفسها بوضوح فيعرفها الانسان . وكان فى النهاية اكتشاف ان الطبيعة عنيدة لا تتغير ولا تتعدى قط حدود القوانين التى رسمت لها والتى اثرت كثيرا فى فلاسفة الطبيعة فى اوائل العصر الحديث .

ان اكتشاف النظام الميكانيكى للعالم الذى يسير فى طريقه دون ان يبالي بالانسان ادى الى وجود مسافة بين الاثنين . ان لغة الطبيعة تختلف عن لغة الانسان . وما لم نعرف لغة الطبيعة والخصائص الهندسية التى كتبت فيها هذه اللغة فان الطبيعة تعتبر بالنسبة لنا كتابا مغلقا ، انها قصر التيه الذى نضل سبيلنا فيه . كان « جاليليو » يثق فى مقدرة عقل الانسان اكثر من « كالفن » . فقد اعتقد انه نجح فى الكشف عن لغة الطبيعة ، فقد قال : « انها مكتوبة بلغة الرياضة ، والحروف هى المثلثات والدوائر واشكال هندسية اخرى وبدونها يصعب على الانسان معرفة كلمة واحدة » . ولكنه يضيف قائلا : « بدون هذه الأشياء لا يوجد غير ضلال فى قصره مظلم » .

ماذا حدث للغة الطبيعة من اخفاق منذ العصر الوسيط ؟ كان لدى الرجل العادى وايضا الفيلسوف ثقة فى حواسهما ابان العصور الوسيطة ، وذلك عند محاولة قراءة كتاب العالم . ان اللغة التى كتبت فيه كانت هى نكهتها ورائحتها ومظهرها وأصواتها . لهذا كان العالم المدرك بالحواس لا يحيط به الشك الا قليلا ، وذلك مثلما كان الامر فى العصور المتتالية . عاش انسان العصور الوسيطة فى عالم متماسك جريه فعليا وحاول بعينه الروحية ان يفحص بعناية الحقائق التى اكتسبتها اياه حواسه . وفى العصور الحديثة لم يكتف الفلاسفة والعلماء برفض الاعتقاد فى المعنى الرمزي للظواهر الطبيعية ، بل رفضوا ايضا الحواس كوسيلة لاكتساب معلومات صحيحة .

ان اللغة التي اكتشفها «جاليليو» كانت هي لغة العقل المجردة . ان اللغة التي يتحدث بها العالم للانسان انتقدت بواسطة المؤمنين بفلسفة «ديكارت» الذين طالبوا بأن تكون علاماتها «واضحة ومميزة» مثل علامات الرياضة .

ومن الطبيعي أن الناس اخذوا يتساءلون هل الطبيعة كتاب حقيقة اذا كانت نغمتها غريبة عنهم . ماذا تحمل لهم الطبيعة الرياضية من معنى ؟ اية رسالة تختفي وراء لغة المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى . وبصرف النظر عن حكمة الخالق ورحمته فان المادة غير المتغيرة التي من المفروض أنها سببت جميع الظواهر الجوية لم تخبرنا بشيء عن الآله او عن الطريقة التي يعيش بها الانسان كي يرضى بها الآله .

ان قوانين الطبيعة ، الحريصة على التقيد بالقواعد والعادات حيث أنها قد تكون من صنع اوامر الآله ، لم تعلم الانسان كيف يصلى . ولعل «كالفن» كان مصيبا عندما قال ان الانسان لم يجد أية فائدة من دراسة الطبيعة من أجل حياته الجوانية، وان الطبيعة كما ينظر اليها العالم هي كما تكون ، انها لم تخبرنا بأي شيء ، وليس لها رسالة لنشرها . ان مقارنة الطبيعة بكتاب ، الأمر الشائع في أوائل العصر الحديث، أصبحت في نظر الكثيرين غير صحيحة وغير مجدية .

٢ - المناوأة بين الانسان والطبيعة في الوقت المعاصر

لقد اظهر العلم الحديث في بدايته أن الكون جهاز يعمل ميكانيكيا لا يتغير ولا يتطور . ويبدو أنه لا يكثر بحاجة الانسان . وليس لأعمال الانسان وتاريخه أي تأثير على الكون ومع ماكان مفهوما من قبل من أن الكون «يعنى» شيئا ما وأن لديه مايقدمه من المعرفة للانسان بلفته المكتومة فقد غاص أكثر فاكثرا الى أسفل الى وضع لا يتعدى كونه مسرحا خلفيا لنشاطات الانسان . لقد كان - كما يذكر هيجل - عنصرا غير جوهري بالنسبة للتاريخ ، الأرض يتزعزع عليها التاريخ ، ولا أكثر من ذلك .

وفي منظور نظرية التطور عند «داروين» اتحد الانسان والطبيعة ثانية في عملية تاريخية مشتركة . وفي هذه العملية لا يوجد بعد انقسام الى قسمين بين الرجل والطبيعة . ومن جهة أخرى فان مفهوم الانسان ككائن طبيعي بكل معنى الكلمة لا يبعد التماسك التاريخي بين الاثنين ، ذلك التماسك الذي وجدناه في أوائل العصور الوسيطة ، وعلى العكس نرى أن الانسان والطبيعة يشتبكان في لفضال مستمر ، الواحد ضد الآخر .

وقد اكتشف داروين ان «فضالا من أجل الحياة» شرسا يحدث باستمرار في الطبيعة ، حرب من الجميع ضد الجميع ، والأقوى سيبقى حيا ، والأقوى ليس هو الأفضل . وفي ضوء الاكتشاف الآخر لداروين ، الاختيار الطبيعي ، لا يمكن أن يعتبر العالم كعمل يدوي للاله . وفي النضال من أجل الحياة سيبقى الأقوى حيا بسبب براعته وقوته . ولم يكن العالم كما هو قد خلق على يد الآله ليكون مؤسسة للانسان .

ونرى في منظور داروين أن العالم يغير اتجاهه عرضا نتيجة للنضال المستمر من أجل الوجود الذى يعم الكون . لم يكن لدى الكون هدف أو قضاء وقدر في عملية التطور وحسب ، بل لم يكن هناك قضاء وقدر للإنسان أيضا ، ويمكن التمييز بين تاريخ كل منهما ، وليس هذا التاريخ مثل التاريخ المباشر ذى المعنى في العصور الوسيطة . لم يكن للإنسان مكان يملكه في الكون ، ولم يكن له الحق في أن يحكمه . ونتيجة لذلك يمكن أن يطرد من موقعه المهيمن . لقد كان لزاما عليه أن يدافع باستمرار عن نفسه ضد قوى الطبيعة ، لأن الطبيعة تهدد باستمرار عالم الإنسان الواهى .

ان «توماس هكسلى» أحد المدافعين الأوائل الفصحاء عن مذهب «داروين» يوضح العداوة بين الإنسان والطبيعة بمثال لزراع ورعاية حديقة . ان جدارا يجب أن يحمى النبات المدجن داخل الحديقة ضد نبات الطبيعة المجردة الخفيض . وحالما يتوقف البستاني عن العناية بحديقة فان الطبيعة تدمر عمل الإنسان ، ويقول « هكسلى » ان هذا ينطبق حقا على المستعمرة المزروعة في مناطق من العالم غير منعمدة . وهناك خطر مستمر لمحو الحديقة المستعمرة بواسطة الطبيعة . وقد ذكر « هكسلى » في كتاباته ان كل عالم يبنيه الإنسان لنفسه أو أية « حضارة » - وهذه كلمة أصبحت شائعة في القرن التاسع عشر - يصبح عالما اصطناعيا ، ويجب أن يدافع عنه ضد الطبيعة .

وضع « هكسلى » النضال القاسى ضد الطبيعة موضع المقارنة بلعبة الشطرنج التى تلعب عن الحياة والموت . ويقول : « اننا منهوكون في لعبة قد لعبت لمدة اجبال لا تحصى . ولوحة الشطرنج هى العالم ، والقطع هى ظواهر العالم ، وقواعد اللعبة هى ما نسماه قوانين الطبيعة . واللاعب في الجانب الآخر مختلف عنا . اننا نعلم انه دائما في لعبة امينا وعادلا وصورا . لكننا نعرف أيضا جزاءنا ، فهو ان يتفاض عن الخطأ ولا يسمح ولو بدرجة قليلة جدا للجهل . والذى يسيء اللعب يموت شاهه بدون عجلة » ولكن بدون ندم . ان الطبيعة في نضالها للحياة مجردة من المبادئ الخلقية بدرجة لا تصدق . ان الكون يقف متهما أمام محكمة الشخص المتحضر ، الأخلاقى ، وذلك وفقا لراى « هكسلى » . وفي رأسه ذهب بعيدا في تسمية الطبيعة « معسكر العدد ذى الطبيعة الاخلاقية (الرجل) » .

وكى تخلق الحضارة فان هكسلى يذكر أن الإنسان لا يحتاج الى أن يحمى نفسه ضد القوى الخارجية فقط ، بل يجب عليه أيضا أن يكبح جماح غرائزه الطبيعية . ويقول ان النسناس والنمر لا يزالان معنا ، وحيث ان الطبيعة ستظل دائما معنا فانه يتحتم علينا أن نحارب طبيعتنا الى الأبد .

ان الرجل « قد يدخل في اعتباره أنه يجب أن يصفى حسابه مع عدو قوى وشرس ما دامت هذه الدنيا باقية » . ان الطبيعة العدو تنتظرنا في الخارج ، وتنتظرنا في داخل نفوسنا .

وفى القرن العشرين اختبرت العداوة بين الإنسان والطبيعة على يد «سيجموند فرويد» . وفى مؤلفه « الحضارة واستياؤها » وصف كيف ان الطبيعة هاجمت

الإنسان من ثلاثة جوانب ، وذلك بالإشارة الى ثلاثة مصادر كبرى للالم الإنساني .
فهناك أولا : القوة الكبرى للطبيعة الخارجية التي لن نستطيع أبدا أن نسيطر عليها
تماما . وهناك ثانيا : ضعف أجسامنا ، وهي نفسها جزء من الطبيعة . ان لأجسامنا
طاقة محدودة للتكيف . وفي النهاية هناك المصدر الثالث ، وهو أهم الجميع ، هناك
المجتمع الذي من خلفه - كما يشرح « فرويد » في هذا الكتاب - ترقد قطعة من
« الطبيعة التي لا تقهر » والتي تعتبر مسئولة عن أسوأ ما يؤلنا .

ويذكر « فرويد » ان الحضارة ، العالم الإنساني الذي شيدته الإنسان
لنفسه ، لها وظيفتان : انها تحمي الإنسان ضد « قسوة الطبيعة » وتكيف علاقات
الإنسان المتبادلة . ولم يتحدث فرويد كثيرا عن النقطة الاولى ، الحماية ضد
الطبيعة حيث انه مسلم بها عموما . ان الحضارة تعنى في هذا المحيط استخدام
الآلات ، استخدام النار والمخترعات الأكثر حداثة مثل القوة المحركة والسفن
والطائرة والنظارات والتليسكوب وآلة التصوير وآلات الكتابة والطباعة ، هذه
الآلات التي تجعل الأرض نافعة بتوسيع قدرات الإنسان . ان الدرجة التي يستطيع
ان يصل اليها الإنسان في استغلال الأرض وحماية نفسه ضد قوى الطبيعة تدل -
وفقا لرأى فرويد - على مستوى حضارته .

ومن جهة أخرى فان أهم وظيفة للحضارة هي قهر الطبيعة التي توجد داخل
الإنسان ، كذاته الطبيعية الاصلية غير المروضة . وقد تحرى « فرويد » في تحليله
انفسى الطبيعة الجامحة داخل الإنسان التي هي مختفية عادة عن الوعي . ولا تسمح
الحياة في المجتمع للإنسان بأن يصفى الى غرائزه الطبيعية . والحضارة في الحقيقة
بني على تكران الفرائز الطبيعية وخاصة المتعلقة بالنشاط الجنسي والصدوان .
وتتطلب الحضارة حريا مستمرا ضد الفرائز الطبيعية التي لا يمكن أن تروض تماما .
وهذا يفسر لماذا يصعب على الإنسان ان يكون سعيدا في دولة الحضارة .

ويذكر « فرويد » أن الحضارة تنمو في عملية تطويرية ، ولكن هذه العملية هي
النضال الرهيب « بين غريزة الحياة وغريزة التدمير ، وذلك كما يحدث في النوع
الإنساني » . وقد أشار « فرويد » هنا بوضوح الى فكرة « داروين » عن النضال
من أجل الحياة ، لأنه يواصل كلامه قائلا ان هذا النضال « هو أصلا ما تتكون منه
الحياة كلها » ، لذلك فان تطور الحضارة قد « يوصف ببساطة بأنه نضال من أجل
الحياة للنوع الإنساني » . وقد كان « فرويد » يائسا بمقدار يأس « هكسلي » من
انه سوف يكون هناك علاج ضد هذا الوضع : سوف يستمر النضال الى الابد بدون
أمل من أجل السلام مع النفس أو البيئة .

ان عنصر داروين الأساسي في فكر « فرويد » يمكن ادراكه بسهولة . ومن
جهة أخرى فان الطريقة التي وصف بها « أرنولد توينبي » صراع الحضارة ضد
الطبيعة توحى لنا بأنه ترسم خطى داروين : ان فكرة العداوة الأساسية بين الإنسان
والطبيعة أمر معروف لدينا الى درجة أننا لا نرى أنه من الضروري تصنيف مثل
هذا الموقف الا اذا اراد ذلك المؤلف نفسه ، كما كان الحال عند « فرويد » .

ويقول « توينبى » ان بقايا الحضارة الماضية تتحدث بفصاحة عن النضال الذى خاضه الانسان يوما ما . لكن الطبيعة توجه ضربتها ثانية . ان الحضارة الماياانية (١) التى وصفها « توينبى » قد اختفت . لكن « توينبى » يواصل كلامه قائلا : « وشهد الطبيعة الاستوائية فى انتقامها ، الذى يظهر فى قوتها الرهيبة ، بقوة وحيوية الانسان الذى نجح يوما ما - ولو لمدة فصل واحد فى أن يدفعها الى الهروب وبضعها فى وضع حرج تضطر معه الى الدفاع عن نفسها » . وقد قال اننا نجد هذا المشهد فى اماكن كثيرة من العالم . ان اشجار النخيل والصخور القديمة احتلت يوما ما موقعا فى وسط اراض صحراوية مروية ، وحالتها الراهنة « لا تدل على الانتصار النهائى للصحراء على الانسان فقط ، بل تدل كذلك على ابعاد حجم الانتصار السابق للانسان على الصحراء » . كان لزاما على مستعمري شمال أمريكا ان يصارعوا الطبيعة البرية فى عرض القارة الامريكية من الاطلنطى حتى الباسفيك . لم نستطع ان نفوز بالقرب الا بمقدرة ضخمة . ويواصل « توينبى » كلامه قائلا انه حيث تكون الطبيعة سخية لا يلزم ان يكون الرجل معتديا ، فانه لا يلزم ان يعمل الناس او يبشوا حضارة لتحميمهم من الطبيعة . ويبدو أن الحضارة فى رأى توينبى كما تدل اشارة توينبى الى مستعمري أمريكا .

اننا ندرك الصعوبة حقيقة كيف ان حياتنا اليومية كثيرا ما يتخللها شعور باننا نحيا فى بيئة عدائية . وتسود عامة علامات العداء والنضال ضد الطبيعة والبيئة لغتنا اليومية ، مثال ذلك : الحملة ضد السرطان وسرطان الدم وامراض اخرى ، والحرب ضد الفقر ، وارتفاع الاسعار ، والحملة ضد التلوث ، والحرب ضد الزمن وقهر الفضاء الخارجى ، وهذا قليل من كثير .

وبقدر ما كان الانسان فى ثقافة اوائل العصور الوسيطة يمارس تماسكا عميقا مع الطبيعة فان الانسان فى ثقافتنا الغربية الحديثة يعامل الطبيعة كقوة عدائية . ومما يثير الدهشة أن هذا لم يتعلق بالتكنولوجيا على نطاق ضيق . وكان لانسان العصور الوسيطة مساعدات قليلة جدا فى معاملته للطبيعة ، ونتيجة لذلك نتوقع مساعدات أكثر تهدد صورة الطبيعة . وكما اوضحت فان هبوط فكرة التاريخ التوئى وتأكيد المذهب الفلسفى الاسمانى على المسافة بين الاله والعالم يمثل خطوات هامة فى العبور من موقف يعيش الانسان فيه فى حالة سلام على الطبيعة، رغم صعوبة الحياة ، الى موقف يدير فيه حربا دائمة مع الطبيعة . ان الانسان ليدش ماذا يحدث من تغيير اساسى كى يصنع وجودا هادئا محتملا للمرة الثانية .

(١) المايانى : Mayan واحد من أبناء الشعوب الناطقة باللغات الماياانية . وهى مجموعة لغات ينطق بها فى أمريكا الوسطى والمكسيك (المترجم) .

ملاحظات عابرة للمستشرق



المقال في كلمات

ان لفظ « مستعرب » لفظ له تاريخ طويل مديد ، ففي اول امره كان يعنى العربى من سلالة اسماعيل عليه السلام . وفي الاندلس اكتسب معنى جديدا كى يدل على الأيبيريين ذوى الثقافة العربية الذين ظلوا على مسيحيتهم ، اما في عصرنا الحديث فهو يدل على الباحث الغربى الذى يتخذ من العرب موضوعا لدراساته ، وبذلك أصبح مرادفا لكلمة مستشرق . وكاتب هذا المقال ، الذى يشارف الآن نهاية حياته الفكرية ، مستعرب كبير بالمعنى الأخير . ان من رآه أن المشكلة الكبرى التى تواجه كل مستعرب ، وبصفة خاصة في العصر الحديث ، هي الانشطار اللغوى والسجل المزدوج للغة الكتابة ولغة الكلام . ومشكلة أخرى يواجهها المستعرب هي مشكلة الصلة التى لا مفر منها بين العروبة والاسلام الذى دفع بالعروبة فجأة من حياة ناعسة من القارات والحروب الأهلية الى الصف الأمامى من مسرح التاريخ . وقد كان العرب هم المادة الخام للعقيدة الجديدة . ولكن بعد الأمويين انفصل مصر العروبة والاسلام ، ونهضت بمسيرته الطويلة في آسيا اجناس أخرى بلغات وثقافات أخرى . وقيام النهضة العربية بين نهاية القرن التاسع عشر واول القرن العشرين بنات قصة جديدة لعروبة غير مقيمة دينيسا ، تتحرك من وادى القيم

بقلم : فرنسيسكو جابرييل

استاد اللغة العربية وآدابها بجامعة روما • كرس دراساته للأدب العربي والأدب الفارسي ، هادفاً في أبحاثه الى إبراز قيمهما وعلامتهما الفنية ، والتاريخ السياسي والديني للإسلام • من أهم مؤلفاته : الخلافة الهاشمية عام ١٩٥٢ ، قصة الأدب العربي ١٩٥٢ ، العالم الإسلامي ١٩٥٢ •

ترجمة : الدكتور عثمان أمين

مؤسس الفلسفة «الجوانية» • رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقاً • أستاذ غير متفرغ بكلية الآداب ، وعضو مجلسها حالياً • عضو المجمع العلمي المصري • عضو مجمع اللغة العربية • له مؤلفات عديدة في الفلسفة وتاريخها • عضو المجلس الأعلى للفنون والآداب • عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية •

الدينية الى وادى القيم القومية والعنصرية . وهذا الانشقاق الحديث للشعور القومي ، وان كانت تتمثل فيه بلا شك آثار أيديولوجيات وتأثيرات وافدة من الغرب ، هو في رأى الكاتب امتداد لشيء راسخ تضرب جذوره بعمق في الخلق القومي العربي •

ومن رأى الكاتب كذلك أن مشكلات اليوم التي يواجهها المتحدثون بالعربية هي أعوص مشكلات يجابهونها ويعتقد أن أضمن الخطى نحو الوحدة العربية ، أو على الأقل نحو تعاون وثيق ، يقوم على أساس الثقافة والكفاح من أجل التعريب ونشر التربية والمعرفة الذي يسير جنباً لجنب مع استعادة العربية المنشودة ، وتضييق الهوة بينها وبين اللهجات المختلفة ، ولابد من اليوم الذي لا يشعر فيه مثقف مراكشي بالضيق عند مشاهدة فيلم من القاهرة • إن الوحدة الثقافية العربية تبدو في نظر كاتب المقال هدفاً ممكن التحقيق على مدى جيلين • وهناك عنصر آخر قوى من عناصر الوحدة ، من نافلة القول أن نشر اليه ، هو الدين الإسلامي وشموليته • ويتحدث الكاتب في ختام مقاله عن الانفتاح الفكري نحو الغرب ، في الوقت الذي رفضت فيه سيطرته السياسية • ومن رأى الكاتب أن هذا الانفتاح واعتقادنا أننا مواطنون عالميون هما من أهم العوامل المرشدة الحيوية لنا •

في اللغة العربية لفظ « مستعرب » ، وهو لفظ له تاريخ طويل متنوع . في علم الانساب في العصر الجاهلي القديم كان اللفظ يدل على تلك القبائل في شبه الجزيرة (الساليين طبقا للرأى الشائع ، ولكن البعض ممن قبلوا العلاقة رأسا على عقب ، قد عتوا الجسويين) ، تلك القبائل التي من حيث هي مختلفة عن العرب الأصليين المخلص (العرب الصاربة) كانت قد التحقت بالعرب أو اندمجت فيهم ، وبعبارة أخرى على العرب من الدرجة الثانية أو « المستعربين » . ثم استعمل اللفظ في اسبانيا الاسلامية كما هو معروف للدلالة على ذلك القسم من السكان الأيبيريين الذي ظل مسيحي الديانة ولكن كان عربي الثقافة أي ما يطلق عليه لفظ « موزاراب Mosarab » . وفي الاستعمال اللغوي الحديث يدل لفظ « مستعرب » مع لفظ mustashriq على المستشرق ، ويعني أدق على الباحث الغربي الذي يتخذ من العرب موضوعا لدراساته ويحاول على نحو ما أن يكون أقرب اليهم بل مندمجا فيهم (طبقة للقيمة السيمنطيقية السائدة للمقطع است (١) المضاف في أول الكلمة للدلالة على صيغة الطلب أو التشبيه في اللغة العربية) . واذن فالمعنى المشترك في كل تطور اللفظ هو ذلك المعنى الدال على شخص ليس في حقيقته ولا في أصله عربيا ، ولكنه يريد أن يصير عربيا سواء بادعاء الدم العربي أو بتمثل الثقافة العربية .

وكاتب هذا المقال مستعرب بالمعنى الأخير والإحداث كما هي حال الكثيرين من اخوانه في أوروبا وأمريكا وفي الشرق غير العرب . تلهي في طفولته بتسلم الكتابة واللغة العربية ، فاذا به يجعل من تلك الحضارة مهنته وشغله الشاغل في حياته منذ قرابة نصف قرن من الزمان . وكثير من الكتب والمؤلفات التي تلقاها من الأصدقاء العرب تحمل في عبارة الإهداء وصف المستشرق (أو المستعرب) الكبير ، وهو وصف قد يشعر الانسان باطرانه مالم يكن يعلم أنه صيغة مرسومة من المجاملة الشرقية والمبالغة والحقيقة العارية تختلف تمام الاختلاف عن ذلك الوصف بالعظمة : فان « المستعرب الكبير » ، وهو يشارف الآن نهاية حياته الفكرية ، يشعر في الواقع بأنه صغير جدا . وليس هذا بالتعبير التقليدي عن التواضع في قولهم « أستغفر الله » وهو قول يبادل في تكلفة الاطنساب المرفوض في المديح . أنه بالأحرى الإدراك الواضح للعقبات الضخمة والامكانيات الفردية المحدودة التي تعترض طريق شخص - وان بذل في عمله حياته كلها - يريد أن يهيمن على لغة وثقافة بعيدتين كل البعد ، من حيث المكان والروح ، عن لعنا وثقافتنا ، كاللغة العربية والثقافة العربية ، لهما تطور خاص ومحل نظر . ان مستعربا كبيرا حقا من أهل بلدى هو الأستاذ كارلو الفونسو نلليو قد صاغ ذات مرة لقضية الفاوستية عن الرغبة في « معرفة كل شيء » عن العرب . وطبعي أنه لم يصل حتى الى هذه الدرجة ، وان يكن قد عرف مالم يعرفه الا القليلون في الغرب أو حتى في الشرق . ولكن حتى الشخص الذي ليس له مثل هذا الطموح الفائق والذي يتخلى منذ بداية الأمر عن أن يصير خبيرا في اسهام العرب في مجالات

بعيدة عنه وغير متمشية مع استعداده (القانون مثلا والعلوم ، التى تفوق فيها للنينور من جهة أخرى) ، حتى ذلك الشخص الذى قصر طموحه من أجل معرفة وثيقة على مجالات أضيق وإن كانت ما تزال واسعة : الأدب وفقه اللغة والشعر والتاريخ عند العرب ، حتى هذا الشخص لا بد أن ينتهى وهو على عتبة سن الشيخوخة بنفثة فاوست (٢) : « الفن طويل وحياتنا قصيرة » . وأكرر أن تلك هى نفثة الانسان الأبدية . ولكن المستعرب (أو هذا المستعرب على الأقل) يرى أن هذه النفثة تبررها بواعث خاصة محددة .

واللغة هى أول مشكلة وأول حجر عثرة ، لا بمعنى أن العربية الأولية صعوباتها أكبر من صعوبات كثير من اللغات الأجنبية ، وإنما بسبب طابعين آخرين مختلفين : فمن ناحية : المدى النهائى « للعربية » (وفوق كل شيء قاموسها المحيط) ، المدى الذاهب من الشعر الوثنى الى اللغة الأدبية المعاصرة ، مارا بالآلف سنة من الحضارة العربية فى العصر الوسيط كله ، فى متنوعاتها من اللغة الشعرية والتاريخية والدينية والقانونية والعلمية ، الى المستويات المختلفة من اللغة الفصحى والعربية الوسطى والمفردات الفنية المتعلقة بها . وكل مستعرب يفهم فى يسر ما أشير اليه ولكن المشكلة الأخرى ، ولعلها أشد تحيرا وتواجه كل مستعرب ، وبصفة خاصة فى العصر الحديث ، هى الانشطار اللغوى ، والسجل المزدوج للغة الكتابة ولغة الكلام ، وأن شئت فقل لغات ولهجات ، حتى اذا أمكن أن يوجد اليوم « koiné » لغة مشتركة فى الكلام فى مركز المنطقة الناطقة بالعربية ، مع تخفيف كاف أو على الأقل متبادل لمختلف خصائص اللهجات . وفيما وراء هذه المنطقة المركزية فإن العربية العامية غير مفهومة حتى من العرب الذين هم من أصل آخر بعيد . ولقد سمعت أخيرا ، فى شيء من الرضا المشوب بالحسب ، مثقفا مغربيا نابها ، السيد الحبابى ، يشكو من أنه شهد فى القاهرة عرض فيلم باللغة المصرية دون أن يفهم منه شيئا كثيرا . ومن حيث أننى لم أستطع أن أكتسب فهما وثيقا لأى لهجة فضلا عن استعمالها (لأننى لم أعش مدة طويلة فى الشرق) فأننى شعرت دائما بأننى قد أحسنت الاختيار بعكوفى على الدراسة المتحمسة للفصحى ، لغة الشعر ولغة الدين ولغة كل حياة روحية رفيعة فى ربوع العروبة . ولكن هذا النقص فى الاتصال الشفوى الحى بالشعوب الناطقة بالعربية (الذين هم بدورهم عاجزون ، فيما عدا استثناءات نادرة ، عن أن يستعملوا اللغة الأدبية استعمالا صحيحا فى محادثة مباشرة ، حتى ولو كانوا قادرين على إتقان كتابتها) قد كان ولا يزال شوكة فى جانب علاقتى الثقافية الطويلة بالدراسات العربية .



ومشكلة أخرى يواجهها المستعرب (هى أن كل من يقترب من العالم العربى فى اهتمام يسوده العامل اللغوى التاريخى الأدبى كما يظلم عليه العامل التاريخى الدينى) هى مشكلة الصلة التى لا مفر منها بين العروبة والاسلام . ان الفترة الوثنية

المهدة للجاهلية مهما كان لها عندنا من سحر رومانطيقى ، وبعاملها البطولي وغير المستأنس نفرينا غالبا بان نتساءل عما كان يمكن أن يكون عليه دور العرب في تاريخ الحضارة بغير محمد صلى الله عليه وسلم والاسلام . والمظاهر التي بقيت لنا من العالم العربي غير الاسلامي ، وهو العالم الذي يكاد يكون مسيحيا (أقباط مصر والمارونيون في لبنان وطوائف صغيرة أخرى عربية مسيحية في سوريا والعراق) ليست بحيث تعطينا فكرة عالية عن الامكانيات الدينية والثقافية لذلك الشعب بدون تلك الواقعة الجديدة الكبرى التي دفعت به فجأة من حياة قاعسة من الفارات والحروب الاهلية العقيمة الى الصف الامامي من مسرح التاريخ في سيماء اصيلة جديدة . وكان العرب ، على حد تعريف مشهور للخليفة عمر ، المادة الخام للعقيدة الجديدة ، وكانوا في وقت مبكر اتباعها الوحيدين ودعاتها . ولم يكن من قبيل المصادفة أيضا أن تلك الفترة بعينها من نشأة الاسلام التي تطابقت فيها رقعة انتشاره مع ارض العروبة قاطبة كانت هي لحظة القوة السياسية الكبرى للعرب لحظة « الدولة العربية » ، على نحو ما استطاع فيلها وزن Willhausen أن يصورها تصويرا بارعا . وبعد حكم الأمويين انفصل مصير العروبة والاسلام على نحو مشهور ، ولم يعد العرب ذلك الشعب صاحب الزعامة في امبراطورية الاسلام ، ولم يعودوا وحدهم حملة الدعوة الاسلامية وناشري عقيدتها . ولقد نهضت بمسيرته الطويلة في آسيا اجناس أخرى بلغات وثقافات أخرى وان تكن كلها قد اتسمت ، عن طريق القرآن والبيان التشريعي الديني المرتبط به ، باللغة العربية وروح الاسلام في عصره الاول . بيد أن الشعور باضمحلال العروبة السياسي والاجتماعي كان من قبل ملموسا في المصور التي بلغت فيها الحضارة الاسلامية أوج ازدهارها ، وهذا الشعور يتجلى في الشرق في أشعار المتنبي (القرن العاشر) كما يتجلى في المغرب الأقصى في العروبة الاندلسية التي كانت تؤيدها ضد الغزو الجديد قوة البربر الخشنة وان كانت في الوقت نفسه تذللها وتطفي عليها سياسيا . وجاءت غلبة الأتراك المسلمين التي كانت بمثابة حصن الاسلام في مقاومة الحملات الصليبية فوجهت الضربة السياسية القاضية الى العروبة المتهاوية وبدأت السيطرة التركية في البحر الأبيض المتوسط وفي آسيا الصغرى تلك السيادة التي دامت الى فجر هذا القرن . وبقيام النهضة العربية مقيده دينيا أو أقل راتباطا بالاسلام ، تحرك دون أن يشعر بها أحد ، من وادي القيم الدينية الى وادي الاساطير القومية والعنصرية : ذلك عصر القومية العربية الراهنة التي سنعود اليها فيما بعد .

والآن في هذا الاتحاد الذي عمر قرونا ، اتحاد شعب له خصائصه العبقرية واللغوية والثقافية ، وله عقيدة شمولية عظيمة - ولدت في وسطه ، ولكنها سرعان ما تجاوزته لتقوم بدور دوى - يقوم توتر وتبادل بين الاعطاء والاخذ لا يمكن للباحث في العروبة أو الاسلام أن يعزل نفسه عنهما . واذا كانت الجاهلية ، عصر العرب الوثنيين ، تمكس في أوضح صورة ما فطرت عليه من فضائل وعيوب وقدرات وقصور ، فان الاسلام لا يمكن أن يبدو لنا الا هادما لتلك القيم ، وهو أمر يدهشنا أن نرى العرب في البداية يتبنونه تبذنا جافا .

ان التباين بين (المروءة العربية) الوثنية وبين دين محمد ، كما حلله جولد
تسيهر في دراسة مشهورة ، هو حقيقة ثابتة ، يمكن تلطيفها أو القاء الظل عليها ،
ولكن لا يمكن هدمها الى حد ان مؤرخا كبيرا آخر للعرب وصدر الاسلام ، وهو ليونى
كايتاني ، أمكنه القول بان دعوة محمد كانت متعارضة في أساسها مع جميع ما لدى
قومه من مثل وقيم ، وأنها انما وجدت في شعوب أخرى حقا خصيبا لقبولها ونماؤها .
ذلك القول الأخير متطرف ولا يمكن قبوله ، لأن من يذكر كيف أننا أنما تذكرنا الآن
فقط أنه من قوة الاسلام الحركة هذه قد اندفع العرب الى تفوقهم القصير في تاريخ
العالم . ومن الضروري اذن التسليم بان التغيير الفكرى الذى بنه النبى قد مس أو حرك
الأوتار الأساسية التى كانت نائمة الى ذلك الحين فى أغوار النفس العربية ، والتى
أوهنتها نظرة الوثنيين الى الحياة نظرة سطحية وعادية ، والتى هزتها شخصية جادة
عميقة وعبقرية . هي شخصية محمد الذى كشف لعشيرته عن حساسيات وامكانيات
كامنة فيه ، انبثقت انبثاقا جارفا فى الجو الروحي الجديد الذى كان هو مركز الاشعاع
فيه . ومجمل القول أن الاسلام فى عهده الأول يبدو لنا عربيا فى صميمه . ولقد
تمسك الأستاذ جويدى ، بحق ، بالدعوى التى تمثله بأنه تكيف عربى للتوحيد تحقق
بفضل عبقرية محمد التوفيقية . ولكن مع التسليم بهذا فإن من الحسن أن نضيف أن
شيئا من العبقرية العربية الأكثر أصالة قد افلتت دائما من قبضة الاسلام المهيمنة .
فإن الفخر وهو روح التعالى فى اثبات الذات لدى الفرد والقبيلة (وهو ما استنكره
محمد ونعته بأنه نحوه جاهلية) لم تستطع أبدا أن تخفنه التقوى الاسلامية خفنا
تاما ، لا بل كان يعرف فى أحلك ما عاناه الشعب العربى من اضطهاد واذلال ،
يفغى الشعر ويتغذى منه . ولوحة القيم الأخلاقية لدى العرب (مكارم الأخلاق)
فى هذه النقطة وفى غيرها ، لم تنب تماما فى الأخلاق الاسلامية ، ولكنها جاوزتها
وفرت منها فى شريان لا نستطيع أن نقول عنه ألا أنه انساني . واذن فالانبثاق الحديث
للشعور القومى اذا كان من جهة يرينا بلا شك آثارا ايدولوجيات وتأثيرات من
الغرب ، فهو من جهة أخرى ، وفى رأينا امتداد لشيء راسخ تضرب جذوره بعق فى
الحلق القومى العربى ، شيء تعايش أكثر من ألف عام مع مفهوم مختلف للعالم
والانسان (وهو مفهوم الاسلام) ولكنه لم يتحول اليه بتمام التحول ، وتفجر ثانيا
فى أوقانتنا هذه ، وفى قوة لا يكبح جماحها .

وبذلك نكون قد وصلنا الى مشكلات اليوم المعقدة ، وهى أعوصها تطويما لمن
يريد أن يجعل من صلته بموضوع دراسته ، وهو العرب والاسلام فى حالتنا هذه ،
لا مجرد ملاحظة تجريبية منفصلة ، ولكن التزاما حيا . وإذا كان الحكم على الماضى
العربى يقتضى اعدادا فيلولوجيا مناسبة ، وتوجيها تاريخيا ملائما ، فإن معالجة الحاضر
تقتضى نظرة متوقدة نفاذة وتصبح الفيلولوجيا والرؤية التاريخية متشابكة مع
السياسة والأهواء العنيفة . وليكن مفهوما أنه اذا كانت السياسة هى « التاريخ
الحاضر » فإن أهواءنا العنيفة نحن أيضا هى ، كأهواء العالم العربى العنيفة فى ذلك
العالم الذى يدخل ، بعد الحصول على الاستقلال ، عصرًا من الحرية المزدهرة ، وانما

دخل ليسير في طريق جديد من الأوهام والغرور (١) من الدموع والدم . هذه هي الواقعة الأساسية الأولى الثابتة التي يجب أن يقتنع الإنسان بها لكي يفهم (ويفتقر أيضا) كثيرا من الأشياء في أوقات يصعب فهمها . وفوق كل شيء آخر يوجد ، بالنسبة للمستعرب الغربي أو المستشرق ، عقدة عنيدة من سوء الظن والازدراء تسود رغم كل مودة العلاقات الشخصية ، يكنها اليوم المثقفون العرب نحو الاستعراب أو الاستشراق الغربي وتنكر عليه في الحالات المتطرفة ، ومن مبدأ الأمر ، كل حق وكل أهلية لتحكم على العروبة والاسلام في الحاضر والماضي ودون أن تطيل القول في سوابق من هذا النوع يكفي أن نذكر دراسة نشرها في هذه المجلة عبد الله العروبي (نحو منهج للدراسات الاسلامية : والاسلام كما يراه ج فون جرينباوم G. von Grunebaum ، حيث أخذ مؤلف « الايديولوجيا العربية المعاصرة في أسلوب لا غبار عليه ، ولكن مع رفض صريح للمنهج والنتائج ، يضع من جديد موضع الاهتمام كل عمل ذلك الدارس الراحل الذي كان على أي حال ودون شك واحدا (٢) من أبرع وأنزه الباحثين في الاسلام الكلاسيكي والحديث وفي جهود الاسلام نحو « هوية ثقافية » ، ولما كنا قد نشرنا في وقت مبكر وعلى هذه الصفحات دفاعا عن الاستشراق (٣) فاننا لن نتوقف هنا للدلاء بدفاع آخر من أجل أحد مثليه وإن يكن مبرزا وعزيزا علينا شخصا . وأحرى بنا أن نقصر القول على أن نبين للعروبي أن لودغيته النابضة بالحياة مشربة كلها بالثقافة الأوروبية التي ينظر إليها الآخرون في كثير من الشك والازدراء ، وأن اللعنة التي يصبها على النزعة الثقافية بأنها أساس ومنهج غير ملائمين لتقويم الاسلام انها هي دعوى تذيب نفسها ، اذا كنا قد فهمنا فهما صحيحا في ضرورة قيام منهج تاريخي أشد صرامة ، وليس هذا يقينا ، كشفا أو فتحا من جانب التقاليد العربية الاسلامية ، ولكنه ولد من أعماق الفكر الأوروبي . وعلى أي حال فاننا نبين مع العروبي وأنور عبد الملك أعلى مستوى الجدل العربي الاسلامي ضد الدراسة الغربية للاسلام . أما مع غيرهما ممن هم دونها موهبة فإن المناقشة تكون على مستوى أدنى . ونحن لا نريد هنا أن نهبط أو أن نرتفع بل نريد أن نلاحظ فقط ، وعلى حد ما قلناه سابقا ، أن نفهم خيرا مما كان نصيبنا من فهمهم لنا حتى اليوم .

فنتطلب إذن أن يعتفر لنا أو أن ينسى لحظة استعرابنا الذي اتخذناه مهنة لنا ، ولنعد الى العالم العربي اليوم بعين المشاهد غير المتحيز المدرك للمشكلات التي تهاجم الشرق والغرب على 'نسوة' ، أي الانسانية جميعا . مما لا شك فيه أن طلب التحرر من العوز وایجاد حل للمشكلة الاجتماعية هما أساس الداء بل القلق المنشعج الذي يعذب العروبة الحديثة . وفي محاولة حل هذه المشكلة لم يستطع أي بلد عربي ولم يشأ أن يسير في الطريق الايديولوجي للاتحاد السوفيتي ، ولا في تطبيقاته الأقرب

(١) ان رأى الكاتب لاينفى والمسلم العربي يستمد بمواقفه الأخيرة ، مكانته الاصيلة والقديسة والتي سجلها له التاريخ . فان يكن الكاتب يرى هذا وصفا أو غرورا ، فهذا تفسيره وحده ، ولكنه ليس التفسير المنطقي العادل على كل حال - المحرر

(٢) يبدو ان الكاتب في هذا متأثر بأديان أخرى ينطبق عليها هذا الكلام . أما الاسلام فمن ميزاته ان دين ثابت ومستقر . ولم يخضع لموامل الكلاسيكية او الموامل الحديثة - المحرر

(٣) انظر مقال دفاع عن الاستشراق ، في ديوجين رقم ٥٠ ، (ربيع ١٩٦٥) ، ردا على مقال أنور =

في البلاد الأوروبية والأميركية . ولكن مهما اختلفت درجات الاقتراب من هذا النموذج الممكن فإن جميع الدول العربية أو معظمها قد سارت في خط الرفض الأساسي لمثل الحرية والديمقراطية (حتى مع استمرار استعمال وإساءة استعمال الاصطلاح الأخير) مضحية بها من أجل أهداف أخرى : العدالة الاجتماعية (١) ، الوحدة العربية ، الوقاية من الاستعمار الجديد ، جبهة مشتركة صامدة في الصراع ضد إسرائيل . وكل إنسان حر في أن يقدر لنفسه الاجراء الذي تحققت به أو يمكن أن تتحقق به هذه الأهداف في المستقبل القريب ، ولكن يجمل بنا على الأقل أن نتذكر الثمن الذي دفع من أجل ذلك ، وهو التخلي عن الحرية *hurriyyaa* التي ليست هي التحرر من السيطرة الأجنبية أو الصلف فحسب ، ولكنها كذلك التحرر من أي استبداد أجنبي كان أو وطنيا . وكان من فضل حركة الاستقلال الإيطالية واعتزازها أنها قادت في وقت واحد النضال من أجل وحدة إيطاليا واستقلالها وحرية المدنية ، وأنها حين تحقق الأمران الأولان لم تنس قط إلا في العشرين عاما من الديكتاتورية الفاشية ما لذلك المثل الأعلى الثالث ، مثل الحرية ، من قيمة عليا . وكذلك فإن حركة الاستقلال العربية جمعت في جذورها ، إبان القرن التاسع عشر ، تلك المثل العليا الثلاثة ، ولكنها ، في انجازها المضطرب إبان القرن العشرين ، قد أسلمت إلى مهاوى السقوط ذلك المثل الأعلى الذي ربما كان انفسها في نظر الوعي الحديث . وهنا نعرف حق المعرفة ضروب التهكم من المصادر الشرقية والغربية عن عجز النظم البرلمانية ونزعة الحرية في «النموذج الانجليزي» عن التكيف مع بعض الظروف الاقتصادية والاجتماعية . ولكن مهما يكن في التطبيق العملي لهذه النظم من مساوئ وصعوبات لا تنكر (اعتاد كافور أن يقول انه يفضل أسوأ المجالس على أحسن غرف الانتظار لدى الملوك المطلقين أو السلاطين أو الزعماء أيا كانوا) فان هناك شيئا واحدا مؤكدا وينبغي تكراره هنا ، وهو : لا يوجد في العالم الحديث طرا مثال واحد للحفاظ على الحريات المدنية لشعب ما الا في نظام نيابتي يقوم على تعدد الاحزاب . ونقصد هنا بالحرية لا حرية الموت جوعا ، ولكن الحرية من كابوس الخوف ومن قبضة الدولة البوليسية المهيمنة وأدوات تعذيبها ومشاقها . صحيح أنها حرية لا يشعر اليوم بالحاجة إليها الا القليلون من العرب ، اذا أخذنا بظواهر الامور ، ولكننا نعتقد أن الرغبة فيها والأسى عليها شعور ما زال حيا في قلوب أفاضل الناس ، مع أن ذلك الخوف نفسه يكاد يخلق انفسهم . واذا كنا بذلك قد كررنا صراحة الفكرة المسيطرة على أذهاننا (٢) ، والتي لم نقلها لكي نخطف ود العروبة الرسمية ، فاننا سنمضي إلى

= عبد الملك ، الاستشراف في أزمة ، ديوين رقم ٤٤ (خريف ١٩٦٢) .

(١) الكاتب هنا متأثر أيضا بالواقع الأوربي وينطلق المتخمين ، نتيجة لاقتصاد الرفاهية الذي تعيش فيه قارة أوروبا كلها . لكنه ينسى ان ذلك كله قد قام على ثروات منهوبة من دول لاتزال تعاني التخلف ، ورغم انها هي التي سببت للآخرين حالة النخبة هذه . والعجيب انهم يسمون آذانهم الآن عن أصوات العدالة السياسية والاجتماعية وهي أساس كل حرية .

(٢) سبق أن بسطت هذه الأفكار في كتابي *Il Risorgimento arabo* تورينو ١٩٥٨ ، وفي الكتيب *Unita divisione nel mondo arabo* وقد استقبلت هذه الكتابات لهذه البواش استقبالا سيئا في بعض الدوائر العربية ومن رؤسائها المهيمنين على صعيد السياسة الدولية .

مشكلات أخرى للعالم العربي المعاصر أقل احتداما ولكنها ليست أقل إلحاحا ، وهي تتصل بصورة ما بالمشكلة التي فرغنا الآن من مناقشتها .

ولست أعتقد أن مثل الجامعة العربية الأعلى ، الذي أنظر إليه بعين التعاطف باعتباري صديقا للعرب ومستغربا متواضعا ، قد حقق أو هو على وشك أن يحقق تقدما كبيرا في المجال السياسي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية عندما بدأ مع انشاء جامعة الدول العربية أنه يدخل مرحلة من التحقق القريب . ورغم هذا المثل الأعلى فإن الخلافات الطائفية قد تعمقت في عقدة العالم العربي تعمقا لا يستطيع معه التغلب عليها بسهولة . ولم تستطع المشروعات والمحاولات المستمرة للجماعات والاتحادات أن تصمد لانانية من هم في القمة من الرجال والجماعات أو لمجاعات الموضوعية للدول فسرادي . والزعيم الموهوب الذي بدأ في لحظة ما قادرا على أن يجر وراءه شعبه والشعوب المجاورة على الطريق إلى الوحدة مضى دون أن يخلف وراءه أي واحد من أتباعه له مثل نفوذه وقادر على أن يخلفه في شخصيته أو أسطوره (١) . ونحن نعتقد أن أضمن الخطى إلى الوحدة العربية ، أو على الأقل نحو تعاون وثيق ، مازالت قابلة للتحقيق على أساس النقاافة والصراع من أجل التعريب Tarib وفي نشر التربية والمعرفة التي تسير جنبنا إلى جنب مع استعادة العربية المنشودة وتضييق مسافة الخلف بينها وبين اللهجات المختلفة . ولا بد أن يأتي اليوم الذي لا يشعر فيه مثقف مراكشي بالضيق عند مشاهدة فيلم في القاهرة أو لا يرى ملكه نفسه مضطرا إلى أن يتحدث بالفرنسية أو الانجليزية إلى أميرة عربية من المشرق . إن الوحدة الثقافية العربية ، في تقابلها مع الوحدة السياسية ، تبدو هدفا ممكن التحقيق ، على الأقل ، بالاقتراب منها شيئا فشيئا ، على مدى جيلين .

ومن نافلة القول أن نذكر عنصرا آخر قويا من عناصر الوحدة هو الدين ، وإن تكن شمولية الإسلام في العصر الوسيط قد تخلت ، إلى حد كبير ، عن مكانها المعنى القومية في وعي العرب الحديث . ولكن حتى مع التسليم بهذا التحول فإنه لا ينبغي أن نهون البتة ما في العقيدة ، التي أعطتها العرب لفئة كبيرة من العالم ، من قوة على البقاء ، وهي من الناحية العددية على الأقل في تزايد واتساع مستمرين . إن اسلام أبي ذر الفقاري بدا كأنه ارماس بالاشتراكية الحديثة كما بدا اسلام خالد بن الوليد وعقبة بن نافع بشيرا بالقومية العربية اليوم . إن ما يشعر به الناس من كراهية للغرب الملحد الرأسمالي والاستعماري الجديد قادر على أن يوفسق بين المبدأ الديني القديم وبين المبدأ العنصري والقومي الجديد . حتى البلاد التي لا يتغلغل فيها الاسلام في ضمائر الافراد نجده فيها محسوسا من حيث هو جزء اساسي من تراث الآباء والأجداد وكلمة الحياة التي انبجست وانتشرت بين العرب ، حتى قبل أن تعلن على العالم وتفرض عليه . والدعاية العتيقة غير الناضجة والمضادة للدين هي وحدها التي ما زالت تستطيع إيهام الناس أن الدين يقف موقف العداء من العقنية .

فما هو إذن ما يمكن أن تكون عليه وظيفة المفكر في مثل هذا العالم ؟ لقد قرأنا

(١) ان عيب التفسيرات الأجنبية للمقادات السياسية العربية يتمثل في سطحيته في الحكم على ما جريات الأمور . وقد سجلت الأحداث الأخيرة ، وانتصارات العرب الساحقة في نضالهم من أجل التحرر الرز على هذه الآراء الفجة .

مقال ج.ب. تشادناى «المفكر العربى بين السلطة والثقافة» الحافل بالملاحظات الحادة المستغلفة بعض الشيء على شخص غير ملم بلغة السوسيولوجيا المعاصرة . ونحن نريد فى أسلوب شخص غير ملم بالموضوع ، أن نعرض ثانية لبعض نقاط من ذلك النقاش على هدى التجارب الحديثة لا الحديثة جدا . وإلى نهاية العقد الخامس ، أى الى نهاية الحرب العالمية الثانية تقريبا والاستقلال التام لأغلب البلاد العربية ، كانت مشكلة المثقف العربى فى السياسة ، مع رفاقه من أبناء بلده ، فى افتتاح ذلك الخلاص والتعجيل به ، هى التوفيق بين عاطفته نحو التقاليد الثقافية لأرض الآباء والاجداد وبين تلقى الثقافة والحضارة الاوربية : أو ، تلك التى على غرار مبضع بيليوس شفت الجروح التى أحدثتها هى نفسها ، برفعها تلك الشعوب التى نهبتها هى واستعمرتها الى آفاق فكرية أرحب وإلى شعور بالحاجة الى الحرية أكثر صمودا . وهذا الموقف ، موقف الرفض للإبتلاع الاستعمارى ، ولكنه موقف ينسم بتقدير ويتمثل ما جليبه الاتصال بالغرب من مستوردات فكرية ، يمكن القول بأنه كان موقف جميع قادة المثقفين العرب فى النصف الاول من هذا القرن ، من طه حسين الى العقاد ومن كردعلى الى شكيب أرسلان وغيرهم من ممثلى النهضة المعاصرة . وهذا الموقف من الانفتاح الفكرى التام نحو الغرب فى الوقت الذى رفضت فيه سيطرته السياسية انما تعدل فى عشرات السنوات الاخيرة فقط ، وذلك بإعادة النظر أحيانا فى سلامة الثقافة الغربية ذاتها .

بل ان بعض مواقف المتشبعين للثقافة الغربية ممن ذكرنا الآن ، ربما بدت لأصحابها أنفسهم بحاجة الى المراجعة . أن الجيل الجديد الذى يبدو أن العروى والحبابى وأنور عبد الملك هم مثلوله ما زال الى الآن يفتى على الفكر الغربى ، ولكن يبدو بأنه « لا يوجد شرق أو غرب » قد بلغ نضجه من لون تلك الصفوة العربية . ومن السابق قضية مسلمة . وأن الغربى يمكن أن يقتبط بذلك حين يرى أن المبدأ القائل بأنه « لا يوجد شرق أو غرب » قد بلغ نضجه من لون تلك الصفوة العربية . ومن الآن توجد ثقافة واحدة ومجهود فكرى وأخلاقى واحد لمواجهة المشكلة المشتركة الخطيرة التى ثقلت كفتها . ومع ذلك فهناك مواقف أخرى لهذه الفئة المثقفة تدع الانسان فى حيرة من أمره حينما يبدو أنها تنكر على الغرب (على نطاق أكبر كثيرا من الشك فى المستشرقين وحدهم) القدرة على تقديم مقياس موجه للتفسير التاريخى للحضارات الشرقية وأزماتها الحالية . وفى رأينا المتواضع أنه لا ابن المقفع ولا الفارابى ولا ابن خلدون نفسه يمكن أن يكونوا اليوم نجوما مرشدة للاتجاه الصعب فى المجتمع العربى ، مع أنهم ما زالوا بالنسبة لهذا المجتمع قيما نادرة وغالية ومعالم على مسيرته الطويلة الشاقة والمجيدة أحيانا . ولكن الحاجة الى حسم النزاع مع المثالية والماركسية والوجودية ، وبالاختصار مع أعظم التيارات الفكرية الحديثة حيوية ، والتى تشبهها أو تختلف عنها فى أن مصادرها وجذورهما من الغرب ، يتطلب من المثقف العربى اعترافا صريحا . ولو كنا من مثقفى العرب الحديثين لكان من أعز أمانينا أن نظل عربا فى الصميم ، ولكن يحدونا مع ذلك تفتح الشعور بأننا مواطنون عالميون ، ولا يمكن أن يطلب أكثر من ذلك من مستعرب متواضع ، وانه لمن استباق الحوادث طرح مثل هذه القضية الساذجة الوعرة المرتقى . فهل يمكن أن يكون ذلك على أقل تقدير شهادة بالحب وحسن النية نحو شعب وقفنا حياتنا على دراسته ولكل امرئ مانوى؟

الإسلام

في نظر
ج. فون جرنبوم

مقدمة
لدراسات
الإسلامية

المقال في كلمات

يتحدث الكاتب في مستهل مقاله عن أبحاث المستشرقين وهم من الأجانب ، وعن الغربيين منهم خاصة ، أولئك الذين يتناولون الإسلام في أبحاثهم ، مبيّنا وجهات النظر المتباينة في قيمة هذه الأبحاث ، وضرورة استبعاد وجهات نظر أولئك المستشرقين ذوي النزعة الامبريالية . وفي القسم الثاني من مقاله يبين الكاتب لماذا اختار لحدثه جوستاف فون جرنبوم خاصة . انه اختاره لأنه يمثل نقطة التقاء لكثير من تقاليد المستشرقين ولثقافته الواسعة المدهشة . ان الكاتب يرى أن الأسس المنهجية لفون جرنبوم تبين ادراكه التام لما يقدمه من افتراضات ، ولكنه - على مستوى أكثر عمقا - يكون بعيدا عن الوضوح .

ويرفض جرنبوم الشعر العربي التقليدي كأداة أصيلة ومصدر للمعلومات التاريخية . وأول مبدأ من المبادئ التي يتخذها في البحث هو مبدأ الثقافة وهو مبدأ يثير مشاكل عديدة . أما المبدأ الثاني الذي يسير جرنبوم على هدية فهو أن الثقافة تشكل نظاما مغلقا . ومن الملاحظ أن تعبير الثقافة تعبير غامض يستعمل في مجالات مختلفة على مشاكل متماثلة . والسبب في ذلك أن كل شيء في مبدأ الثقافة يتوقف

بسم : عبدالله لوى

ترجمة : الدكتور أحمد شلى

استاذ التاريخ بكلية الآداب بالرباط منذ
١٩٦٤ . استاذ زائر بمركز الشرق الأدنى
بجامعة كاليفورنيا . ولد عام ١٩٢٣ ، وحصل على
الدبلوم فى التاريخ ، والاجريجية فى اللغة
العربية . وعمل من ١٩٦٠ الى ١٩٦٢ فى وزارة
الخارجية المراكشية . ومن مؤلفاته :
الأيديولوجية العربية المعاصرة ١٩٦٧ ، وتاريخ
المغرب ١٩٧٠ ، والصرب والروح التاريخية
١٩٧٣ ، القرية ١٩٧٢ .

مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد
والعلوم السياسية بجامعة القاهرة . حاصل
على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة عام
١٩٦١ ، ودبلوم العلوم السياسية من جامعة
باريس ١٩٦٨ ، ودكتوراه الدولة فى العلوم
السياسية من جامعة الحقوق بالرباط بتقدير
جيد جدا عام ١٩٧٢ . له مؤلفات باللغة
العربية : تاريخ الفكر السياسى ، التنظيم
والقضاء الدولى ، النظم السياسية ، الإدارة
المحلية ، تطور النظم السياسية والدستورية فى
مصر . كما له مؤلفات باللغة الفرنسية .

على ما يتضمنه فى الواقع . أما المبدأ الثالث فى منهجه البحثى فهو ناجم عما يترتب
على ذلك من تقليل ل شأن الوقائع الاجتماعية . وانطلاقا من هذا يتعرض جرنوم
للاسلام باعتباره ثقافة ، ولكن يؤخذ عليه عند تحليله الخلط بين داخلية الاسلام وتلك
الظروف التى يكون الاسلام أحد أطرافها . ولا يمكن انكار الوجهة السلبية لكثير من
آراء جرنوم بالنسبة لكثير من آرائه فيما يختص بالقانون والسير الشخصية والمنهجية
العلمية .

ومن المآخذ التى تؤخذ على جرنوم الصفات التى يطلقها على الاسلام كقوله
الاسلام الوسيط أو الكلاسيكى أو الحديث ، اذ ليس هناك الا اسلام واحد لا تغير
فيه ، والذى يشمل التغيير إنما هو التقاليد التى تتخذ أشكالا مختلفة حسب الفترات
الزمنية المتباعدة . وتنتهى الدراسات الصديدة التى قام بها جرنوم عن القومية
والتحديث والتفسير الذاتى للمسلمين الى أن الاسلام اليوم يشجع بوجهه عن الغرب
لأنه وفى لمبادئه الأساسية ، ولأنه فى امكانه النهوض بمراجعة جوهره . ويرد
الكاتب فى مقاله على آراء جرنوم ردا موضوعيا ، مشيراً الى أن النظرية الثقافية عند
جرنوم تنتهى الى انحرافات يجب التواء الضوء عليها .

ليس من السهل أن نقرر هل للمسلمين مصلحة في اعتبار نقطة البدء في تحليل ثقافتهم هي أبحاث المستشرقين - من الأجانب والغربيين منهم خاصة - الذين يتخذون من الإسلام موضوعاً لأبحاثهم .

وسرعان ما يبدو أن هذه البحوث لا مزية لها حين يتضح أنها مجرد نقد سطحي لا قيمة له . ولا يؤدي هذا من النتائج إلا إلى أن مجهودات ثقافية كبيرة تكون في الغالب غير ذات قيمة عملية . والاستشراق الغربي لا يكون إذن هو « العلم » الغربي المطبق على موضوع معين ، حيث يلاحظ عليه ضيق نطاق المناهج المستعملة في العلوم الأخرى نتيجة لأسباب متعددة مثل نظام الدراسات واختيار المبادئ المراد البرهنة عليها والأغراض المتوخاة الخ .

كذلك يلاحظ أن مجموعة المستشرقين تشكل جزءاً من البيروقراطية ، ولهذا السبب لا يستطيع هؤلاء المستشرقون خلق مناهج جديدة للبحث ، ولا حتى مجرد تطبيق المناهج الموجودة من قبل . ويترتب على ذلك أن انتقاد المسلمين « للاستشراق » لا يحقق عزل الأساس المنهجي عن وجهات النظر الخاصة بغيره رفضها أو تطبيقها أو استعمالها لأهداف أخرى . ويظهر هذا من التحاليل ومن الأحكام ومن الشروح في أدق خصوصياتها سواء لربطها بالمجادلات الدينية القديمة ، ولهذا يطبق علم ضيق هو الغرب والإسلام أو ربطها بالمجادلات السياسية الكبرى التي تقصل اليوم بين الإبيستمولوجي Epistémologie أو علم التمييز بين العلوم الذي يتميز بالتأخر بالنسبة للتطور العام للعلم الغربي . على أنه يتعين ملاحظة أنه كما أن المستشرقين مستقلون عن الكنيسة وعن الجامعات الحديثة كذلك فإن النقاد المسلمين - حديثين أو ناقلين - يشكلون مجموعة خاصة ليست هي فئة « العلماء » كما أنها ليست هي فئة القادة الفكريين للبلاد الإسلامية .

وبالرغم من ذلك فإنه توجد مصلحة في الفحص الانتقادي لعمل المستشرقين إذا تناولناه عند مستوى معين حيث أنه يقود أساساً إلى شكل جديد من « المناظرات » أو الخلاف الجدلي مع أخذ شروط الحصول على حقيقة عامة في الاعتبار ودون التعرض لجدل طويل حول وجود أو عدم وجود هذه الحقيقة فإنه من الممكن تأكيد أنه لا يوجد في هذا المجال سوى احتمالين : أما تعريف هذه الحقيقة ، وأما الاختلاف اللانهائي لوجهات النظر . ومن المؤكد أنه سوف يستبعد بسهولة المستشرقون غير المسلمين ذوي النزعة الاستعمارية « الإمبريالية » . ولكن ما العمل مع المستشرقين الذين يكادون يوجدون في كل مكان ويزداد مركزهم العولمي من حسنة إلى أخرى في أوروبا الشرقية والصين واليابان وأمريكا اللاتينية ؟ وفي داخل الإسلام نفسه كيف يمكن التوفيق بين وجهات نظر الشيعة وغير الشيعة ، وكذلك بين وجهة النظر التركية عن الإسلام مع رأى العرب عن الخلافة العثمانية ؟ وفي داخل المعسكر العربي نفسه فإن

الواقع الثقافي كان وسيكون موضوعا للتقويمات المختلفة . وإذا كانت هناك رغبة في عدم جعل تجزئة البحث سببا لقيام حماية ثقافية ، حيث يحافظ كل شخص على ثروته الثقافية ويمنع الآخرين من المساس بها ، فإنه يتعين الخضوع لتواعد جديدة للمناظرات ، حيث ان البحث لا يتقدم الا من خلال المناقشة المفهومة والمنظمة جيدا .

- ٢ -

وبعد أن حددنا إطار النقد فإن السؤال الذي يثور هنا هو معرفة لماذا تخيرنا جوستاف فون جرنوبوم Gustave Von Grunebaum ؟ السبب في هذا الاختيار يرجع الى أنه يمثل نقطة التقاء لكثير من تقاليد المستشرقين . فقد تثقف في فيينا وورث كل التقاليد الفلسفية والتاريخية للمدرسة الألمانية ، وهي التي كانت خصصا عنيدا للمصلحين المسلمين . يضاف الى ذلك أنه بفضل الصبغة العالمية للعاصمة النمساوية قد استفاد من المدارس الأوروبية الأخرى ، فرنسية وإنجليزية وإيطالية وروسية . وعندما هاجر الى الولايات المتحدة انتظم في جامعة شيكاغو المتأثرة بعلم الاجتماع الألماني التي تعد حقيقة مركزا لتكوين أسانذة الجامعات الأخرى في هذا الشأن . وجامعة شيكاغو معروفة بأبحاثها في علم التميز بين العلوم أو علم الاستمولوجي وفي علم مناهج العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع العام وعلم الأنثروبولوجي وعلم الاجتماع الديني ، وباختصار جميع العلوم التي برز فيها الألمان في الفترة العلمانية الوهللمية . وفي هذا الوسط الثقافي تحول جوستاف فون جرنوبوم من عالم لغة متخصص في الشعر التقليدي الى عالم أنثروبولوجي في الاسلام . وكما هو معتاد في الولايات المتحدة من تعيين الأنثروبولوجي في وظيفة هامة فقد ترك جرنوبوم جامعة شيكاغو ليرأس مركزا لدراسات الشرق الأوسط بمدينة لوس أنجلوس ، ولا شك أن في هذا تشجيعا على تطبيق ما كان يعتقد أنه هو خصائص الاسلام على العالم المعاصر . وبالرغم من تأثره في هذا الصدد بالعلوم السياسية فإنه احتفظ بقدر من الاستقلال في المنهج كما سوف نرى .

ان تباين عمل فون جرنوبوم فيما يتعلق بالالهام على الأقل يستند الى مصدرين : الأول هو تنوع عناصر ثقافته حيث توافر له تكوين تقليدي « كيلاسيكي » يوناني لاتيني ، وكذلك معرفة جيدة ببيزنطة ، بالإضافة الى اجادة اللغات الاسلامية الأساسية من عربية وفارسية وتركية . والمصدر الثاني هو تنوع العناصر المنهجية من فقه اللغة وعلم الاجتماع الثقافي وعلم الأنثروبولوجي والعلوم السياسية . يضاف الى كل ذلك معرفته بالاطار الألماني والاطار الأمريكي ، حيث كان يلاحظ ما يتم على قرب منه من دراسات في مجالات أخرى ، سواء بالنسبة للدول السلافية وبالنسبة للصين وأمريكا اللاتينية ، كما كان مدركا لأهمية مادة تحديد مناهج علم الاسلاميات .

وبسبب هذا التباين الذي يرجع الى مصادر المعرفة لا للنتائج ليس من المفيد انتقاد عمله ظاهريا أو التركيز على آرائه ، سواء كانت فرضية أو جماعية ، بل يتعين الاتجاه الى صلب رؤيته وإلى التحديدات التي يرمي بها الاسلام . ومع ذلك يتعين ملاحظة

انه بالرغم من ميله الشخصي لمظاهر عديدة للحياة الاسلامية وبخاصة ميله للمسلم التقليدى الذى يرى فيه التشخيص الكامل لنوع من الانسانية المعادية للانسان ، فانه لا يترك نفسه ينقاد الى تحييد غير مستساغ .

وبمرور الوقت تظهر بوضوح النهضة المادية والسياسية للاسلام ، وبالتالى تظهر سلبية أحكام فون جرنبوم وتحدياته السطحية للاسلام . ومع هذا فإن هذا المؤلف يفضل موقفا يخفى بواعث ذات أهداف .

- ٣ -

عندما يراد تحديد الأسس المنهجية عند فون جرنبوم فإننا نجد - عند مستوى معين - مدركا تماما لما يقدمه من افتراضات ، ولكنه - على مستوى آخر أكثر عمقا - يكون بعيدا عن الوضوح ومعتقدا - دون شك - أن بعض التعريفات بديهية - وعدم الوضوح هذا هو الذى يجب تحليله فى بعض أجزاء هذا البحث .

منذ البداية فى دراسته عن الشعر نرى فون جرنبوم يرفض قبول الشعر العربى التقليدى باعتباره أداة أصيلة للاستمتاع الجمالى ، كذلك يرفضه كمصدر للمعلومات التاريخية . ويرفض فكرة الاتصال المباشر ، كما يرفض فكرة القياس المطلق بين الحسية العربية والحسية الأوروبية . فهو يرى فى الشعر العربى تعبيرا عن الروح الأساسية التى هى الحضارة الاسلامية فى مجموعها . وهذا هو الذى يربط هذا المنظور بما يسميه « الانسانية الجديدة » لما بين الحربين العالميتين . ولكننا نعرف فى الواقع أن هذا مصدره بعيد تاريخيا حيث وجد من التقاء الكلتية الجديدة بالتاريخية ذات الإلهام الهيجلى . ومن هذا الالتقاء ظهرت معظم المدارس المؤثرة فى مجال العلوم الاجتماعية . ويلاحظ أن واقعة بدء دراسته للشعر خير دليل على هذا التفسير ، لأن الشعر هو المجال الوحيد الذى قام فيه فون جرنبوم بدراسة حقيقية ، على حين أنه مر بعد ذلك على دراسة النظرية العامة وظل فى أطارها . وانطلاقا من هذا يمكن تقرير أن الخصائص الذاتية للشعر العربى ستؤثر بعمق على تفكيره . والانتقال من الشعر الى « الثقافة » يكون اذن من الأمور السهلة . وذلك لأن الثقافة كما يقدمها أ . ل . كزوبر هى فى الحقيقة مستمدة من التفكير الألمانى - وبهذا فإن فون جرنبوم ذا الأصل الألمانى يكون قد وجد فى أمريكا مصادر لفكره الخاص . وبمرور الوقت يشرح فون جرنبوم منهجه ، وإن كان هذا المنهج قد سبق ظهوره كاملا فى دراسته عن علم الجمال العربى . ولكن ما هى المبادئ الأساسية التى يستخدمها فى البحث ؟

١ - المبدأ الأول والوحيد فى الواقع هو مبدأ « الثقافة » ، وهو مبدأ يستخدم فى تحديد موضوع الدراسة نفسه . ونحن لا نحاول هنا تحليل مضمون هذا المبدأ ، لأن مثل هذا التحليل لا يعدو أن يكون تاريخيا وانتقادا لكل الثقافة الألمانية الأمريكية . ونكتفى فقط بملاحظة أن فون جرنبوم أخذ الثقافة كما

صاغها كروبر . وبعد تخليصها من كل التناقضات الصوفية الرومانسية
Mystico-somantiques التى شابتها عند ديلثي والهيغيليين الجدد ،
Nés hégéliens ومبدأ الثقافة مفصول عن أصله الذى هو العقل الموضوعى
والذى كان يمثل عند هيغل نقطة التطور للعقل . ويتعين تحديد موضوع أساس
- أى من موضوعات علم الاستمولجى - حتى يصبح علم الثقافة ممكنا ومستقلا عن
العلوم الأخرى مثل التاريخ وفلسفة التاريخ والاجتماع والاقتصاد السياسى غير أن
ذلك سوف يثير دون شك مشاكل خطيرة بالنسبة لتحديد صفات الثقافة وتميزها عن
موضوعات دراسات أخرى مثل المجتمع والحضارة والأيدلوجية والأخلاق والفن . وتحت
تأثير كروبر فإننا نجد فون جرنبوم يضع - على الأقل فيما يكتبه - بين قوسى الناحية
الجدلية لعلم الثقافة هذا بين قوسين ، بالرغم من وجودها فى نتائج تحليلاته الخاصة .

وما يسمح لمادة علم الاستمولجى أن تتميز هو وضع « ثابت » أو « غير متغير » ،
لا يتحرك باعتباره عامل تحديد الا بقدر تحركه باعتباره مبدأ وحدة ، وبعبارة أدق
كمبدأ استبعاد ، حيث أن كل عامل اختاره الاسلام يعنى وجود عامل آخر رفضه
الاسلام . ويستخدم فون جرنبوم تعبير « غير المتغير » . فى مرات عديدة ، سواء فى
دراسته عن التبادل الثقافى والتأثير وفى دراسته عن التطور . ذلك أن التبادل والتأثير
يحدثان تحت إدارة غير المتغير ، على حين أن التطور هو النتيجة التراكمية لهذه
الاختبارات الموجهة كلها فى اتجاه واحد ، فالثقافة عنده إذن هى مبدأ استبعاد وفترة
تشكيل حتى تظهر بوضوح فى كل الاختبارات المتعاقبة بحيث تشكل « قالب » الثقافة
موضوع البحث . وهذا القالب لا يكشف عن نفسه موضوعيا بالنسبة للمجتمع محل
الدراسة ، ولا شخصيا بالنسبة للباحث ، الا فى نهاية العملية التاريخية . فهو فى
البدء مجرد افتراض محتمل موضوعيا وشخصيا ، ولكن لا يتم التحقق منه الا بواسطة
التاريخ وفى التاريخ . والثقافة كما تظهر فى النهاية هى مجموعة من القيم المنظمة
على أساس مبدأ الاختيار والاستبعاد ، أو بناء على الشعور بالارتقاء .

ومن الممكن أن نحدد من الآن جميع المشاكل التى يثيرها الانتقال من هذا المبدأ
الوحيد والمعتبر « معطية » Donnée لا يكشفها الا التاريخ فقط .

٢ - وانطلاقا من المبدأ السابق الذى هو فى الوقت نفسه طريقة للتحقق منه
يظهر المبدأ الثانى لفون جرنبوم ، وهو أن للثقافة تشكل نظاما مغلقا ، حيث أن مبدأ
الاستبعاد يطبق على كل المستويات . وإذا كانت محاولات تركيب بنيان ثقافة معينة
انطلاقا من مبدأ مركب يصيبها الفشل فإن هذا قد يكون سببه أن هذه الثقافة ليست
واحدة فى معناها الحقيقى ، وقد يكون سببه أن المبدأ الذى نسعى وراءه يصعب على
البحث لدقته الشديدة ، حيث أنه فى إطار مبدأ « الثقافة » لا يمكننا رفض طبيعة
النظام نفسه .

والملاحظ فى هذا الشأن أن تعبير الثقافة غامض ، بالرغم من أن جميع المدارس
من العلوم الانسانية تستعمله ، والسبب فى ذلك هو أن كل شئ فى مبدأ

الثقافة يتوقف على ما يخفيه في الواقع . وتحت تأثير كروبر نرى فون جرنوم يستعمل هذا التعبير في معنى « نموذج اتجاهه الى الخلف » ، ويستعمله في مجالات مختلفة على مشاكل متماثلة من ناحية الشكل مثل الذرية Atomisme في الشعر ، وفي نظرية الطبيعة ، وفي علم السياسة . وإبتداء من اللحظة التي يتم فيها اعمال مبدأ التداخل ومبدأ الاستبعاد - باعتبارهما صلب فكرة الثقافة - فإن نتائج ذلك تظهر في صورة وقائع اجتماعية ونفسية وأخلاقية وسياسية الخ ، وهي غير متشابهة على الإطلاق ، وإن كان من الممكن أن نحصرها على معان عقلية مباشرة في المبدأ المذكور . وهذا النظام من القوة بحيث تقل شيئا فشيئا في تاريخ وفكر الباحث الوقائع الاجتماعية والتاريخية لثقافة معينة . وهذا النظام يظل مع ذلك مثاليا ، حيث إن الباحث لن يتمكن من تعقل كل الوقائع التي يقدمها له التاريخ ، وفي كل مرة يتمكن فيها من ربط احدي هذه الوقائع بالمبدأ الأول بحيث يجعلها ذات معنى ، فهو يضمها في سماء الأفكار التي تكون خالية في البداية ، ثم تبدأ تمتلئ بالنجوم شيئا فشيئا . وهذا النظام هو اذن تحول بعيد للشمولية الهيكلية ، Totalité négélienne ولكن في الصورة التي تكون فيها مقبولة في معرفة ألفيسلوف أي مستقرة الى الأبد وفاقدة لضرورتها الداخلية . فهي لا تعدو أن تكون امكانية من بين امكانيات عديدة ملازمة للتاريخ الذي يصبح في هذه الحالة ميدانا فضاليا للعقل البشري .

وبعين أن يعدد بدقة تعريف « النظام » ، والإحداث الخلط بينه وبين اصطلاحات أخرى يمكن أن تكون محل مقارنة شكلية معه ، مثل بنيان ونماذج وشمولية ومجموع وميدان وغير ذلك من المصطلحات التي تستعملها العلوم الاجتماعية التي تتعامل مع فكرتين أساسيتين : الأولى تغطي وحدة لمادة البحث ، والثانية تتضمن مبدأ التطور والمشكلة بالنسبة للباحث في هذا الصدد هي تخطي هذه المتشابهات من ناحية الشكل .

٣ - والنتيجة المترتبة على كل ما سبق تظهر في « التقليل » ذي الدلالة لكل الوقائع الاجتماعية . وبغض النظر عن بعض الأمور الثانوية فإننا نكون بصدد إعادة بناء عملية الاستبعاد ، وبالتالي نكون بصدد تحقيق المبدأ الأول على كل المستويات . والتطور الكلي لعلم اللاهوت - بما في ذلك استخدام العملية التي تتبع لحل التعبيرات المستخدمة فيه - يعني إعادة استخدام هذا المنهج بالنسبة لتطور المجتمع والدولة والأخلاق العامة وتكوين الأنماط الانسانية المثالية بالإضافة الى التعبير الأدبي والبنيان الحضري الخ . ومن هذا يتضح أن المدنية تمثل بالنسبة للحيز المكاني العمل المكتوب بالنسبة للألفاظ والسياسة بالنسبة للزمن واللاهوتية بالنسبة لأيديتها ، وكل هذا يمثل الخطة الأساسية « للثقافة » موضع الدراسة . ومقتضى هذا أن كل نظم العلاقات تتقلب بعضها فوق البعض الآخر متشابهة .

والمشكلة الأساسية في هذا الصدد هي تبرير هذه الصياغة . وحتى لا يبدو مسلكنا مشوبا بالعشوائية فسوف نجعله نتيجة للاستعداد التاريخي نفسه ، بحيث

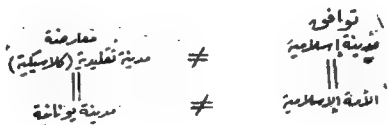
يكون التحليل مجرد التقاء مع الحركة التاريخية . وبالرغم من أن اثر هيجل هنا واضح فإن ما هو مبرر عند هيجل ليس كذلك هنا الا باعتباره امكانية لوجود علم مستقل .

- ٤ -

ومن هذه الافتراضات نجد فون جرنبوم ينطلق في دراسته للاسلام . ولذلك فإن الحكم على النتائج التي حصل عليها يتعين أن يتضمن تقدير الافتراضات السالف ذكرها . ولهذا السبب سوف ندع جانباً كل التأكيدات - وهي عديدة - التي تظهر فوراً واضحاً عند الكاتب من الاسلام .

يلاحظ أنه منذ البداية يتعرض فون جرنبوم للاسلام باعتباره « ثقافة » ، وهذه نقطة أساسية يتعين ملاحظتها ومناقشتها . ففكرة الثقافة تثير مشاكل عديدة كما سبق أن رأينا . والاسلام الذي يتعين اظهار روحه والهامه ومبداه التوحيدي يؤخذ هنا منذ البداية على أنه ثقافة ، وذلك أمر خال من الدقة . ومن شأن عدم الدقة هذه التأثير على نتيجة البحث .

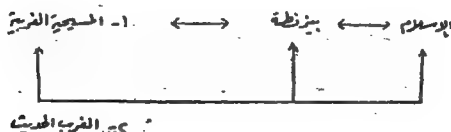
والروح التي ينتمى اليها الاسلام لا يمكن استيعابها مباشرة حيث يتعين اجراء محاولة ، وتجديد هذه المحاولة عدة مرات نظرياً ، حتى تتمكن من معرفة المنطق الذاتي لتاريخ الاسلام . والطريق الوحيد لهذا هو المقارنة المزدوجة . ويكون ذلك بدراسة التوافق والانسجام في المجالات المختلفة في داخل الاسلام ، وبدراسة الاختلاف والتعارض خارج الاسلام . فالتحليل يكون دائماً قائماً على أساس مقترحات اربع .



وعندما يحلل فون جرنبوم - وهو لا يكتفي بمجرد التلخيص - نجده يتلاعب دائماً بالمقارنة بين داخل الاسلام وتلك التي يكون الاسلام أحد أطرافها . وبواسطة هذه المحاولات المتتابة والتحقيقات المباشرة أو مع استخدام وسيط يصل إلى تحديد واقعة معينة وفهمها . ولهذا السبب المنهجي فإن افتراضاته تكون مجرد آراء .

١ - المقارنة الخارجية : ان خطة دراسات فون جرنوم ، سواء كانت هذه الدراسات طويلة أو قصيرة ، تكون في الغالب غير متغيرة ، حيث يمكن تلخيصها في نظرية عن الله يتبعها نمط من التسامح . ويلى هذا النمط نظرية سياسية تشكل الملحق الأساسى أى قالب الاسلام . ويحق أن نتساءل لماذا هذه الخطة ؟ ان نظرية الله تاتى نتيجة قراءة النصوص ، وتحقق ايجابيا بالحياة الفردية وسلبيا بمصير الجماعة الاسلامية . وانطلاقا من هذا القالب يمكن الحكم على كل التطورات الجزئية ، سواء تمثلت في علم أصول الدين والفقه (سياسة وقانون وهيكل اجتماعي) أو أنماط الشخصية مثل قصة حياة شخص وكتابة تاريخه ، كما تتمثل أخيرا في أنواع وأساليب الكتابة من شعر وأدب . ويلاحظ هنا وجود سلوك ينقسم منطقيا الى فترتين زمنيتين، في الفترة الأولى يسهم في تاريخ الأحداث بدرجة كبيرة ، والسبب في هذا معروف جيدا . لان وضع كل الوقائع المعروفة في علاقة مباشرة سوف يؤدي الى « لسان ضياء » الاسلام باعتباره وحدة تاريخية تمثل معطية ويصبح في هذه الحالة مجرد ببيان نظري لمجتمعات ممكنة . ومن شأن هذا التحليل الوصول الى نوع من الوظيفية المطبقة على الماضي - ومن أجل الهروب من هذه النتيجة فإنه يلجأ الى التاريخ كي يعطينا الأفكار الأساسية والاتجاه التركيبي للمبدأ . وهذا هو ما يفصل بين مبدأ الثقافة بالنسبة لتطبيقه على مجتمعات بدائية عن مبدأ الثقافة عند فون جرنوم الذي يهاجم مجتمعا منظما غاية التنظيم . ومع ذلك فإنه يظل موضع تساؤل معرفة هل هذا الاحتياط كاف لتجنب أى اتجاه نحو الشخصية .

٢ - المقارنة الداخلية : في هذه الحالة يمكن التمييز كذلك بين مستويين : الغرب المسيحي وبيزنطه من ناحية ، يقابلها الاسلام من ناحية أخرى ، ولكن على هذا المستوى التاريخي نفسه ، حيث ان المسافة بين هذه الوحدات الثلاث تكون من طبيعة خطية . والغرب الحديث يعارض هذه الوحدات ولكن في تطلعات أكثر طولا .



٢ - الغرب الحديث

ويعتبر فون جرنوم المفاهيم السابقة معروفة سلفا ويأخذ حاجته منها من المكان الذي يجدها فيه . وحيث ان كل تشخيص للاسلام سوف يتوقف على تشخيص

الثقافات التي يعتمد عليها فإننا نجد أنه كلما كان لهذه النماذج الثلاثة تشخيص كامل بالنسبة للعصر الوسيط حيث كانت متميزة ترتب على ذلك نوع من التميز بالنسبة للأصل المشترك وهو الثقافة القديمة . وينطبق هذا خاصة بالنسبة للمستند الرئيسي وهو الغرب الحديث . والعالم القديم يظهر أنه لحق تمتل فيه اليونان الفترة الكلاسيكية وروما فترة الانهيار ، وهذا العالم القديم يغذى أيضا الاسلام وبيزنطة اللذين يشكلان حالة جيدة تقريبا من حالات التنازلي الثقافي وتظل العلاقة بين العالم التقليدي والغرب المسيحي الوسيط مختمة .

ويمكن اظهار هاتين الوسيلتين على النحو الآتي :



الإسلام				١
العالم :	التعبير	المجتمع	الإنسان	الله
	شعر	المذاهب		القرآن
	أرب	فقه	أخلاق الأبطال	علم اللاهوت
	عمارة	أكولوجية (موسيقى)	أخلاق الزكوة	تصوف
	نظرية			

عالم	بيزنطة	الإسلام	الغرب المسيحي	الغرب الحديث
الله		+	+	+
الإنسان		+	+	+
مجتمع - دولة		-	-	-
التعبير		X	X	X
العالم		X	X	X

هذا الجدول هو بطبيعة الحال جدول نظري ، حيث لم يتم ملء كل بنوده ، والسبب في هذا هو أن الأمر بالنسبة لقون جرنوم يتصل بضرورة ملء خانات

عمود واحد فقط . وفي الحقيقة ماذا يحدث اذا نظرنا الى تعريفات فون جرنوبوم على أنها آراء ؟ ان هذا ممكن ، كما فعل هو بالنسبة لنتائج بحثه انطلاقا من هذا قالب بالنسبة للطابع الإلهي في القرآن ، حيث عبر عنه ايجابيا في حياة الأفراد سلبيا بالصراع بين المذاهب .

لا يهنا هنا الا النتيجة المكثفة للأبحاث التي يجب أن تكون نظريا قد سلكت طريقا ملتويا جدا ، والمبدأ التوحيدى يجب أن لا يكون قد تم عزله ، لا بسبب الرغبة في جعل العرض واضحا ومنطقيا ولكن بسبب العديد من التجارب الفاشلة . ونقطة المبدأ لا تهم اذا بدأنا بتبيين القاعدة الازدواجية بين الكتابة التاريخية وعلم اللاهوت من ناحية والشعر وأنماط الاخلاقيات والنثر والعمارة والسياسة وأنماط الأبطال وما الى ذلك من ناحية أخرى ، ثم أخذنا بالتقارب المختلف والتخفيضات الكمية بحيث تنتهى الى الشمول بنظرة واحدة لكل التقسيمات المتوازية للحقائق الظاهرة التابعة عن الروح الأساسية للإسلام . ولا نملك بطبيعة الحال وسيلة مراقبة التحقق من البحث الحقيقى هل هو فى مستوى الانضباط المنهجى . ان الشخصية تؤثر فى الفحص فى كل خطواته بحيث ان نتائج هذا الفحص تبقى فى النهاية مرتبطة بالقيمة التي تعطى للمنهج نفسه .

- ٥ -

وقبل أن نمضى فى اظهار تقديرنا النقدي للنتائج التي توصل اليها فون جرنوبوم نوضح أولا النتائج التي تنتج بالضرورة عن استعمال هذا المنهج ، ثم تكمل ذلك بتحليل هذا المنهج .

١ - حيث ان الرغبة الأساسية تتمثل فى مبدأ الاندماج ومبدأ الاستبعاد لثقافة معينة غير ممكنة مبدئية ، وبمعنى أصح لا تكون جاهزة الا عندما نذهب للبحث عن وجه مستتر أو غير مكتمل التكوين ، فأننا كثيرا ما نخاطر بالجرى وراء أسباب خاطئة اذا وصمنا أنفسنا خارج النظرة المذكورة . ان هناك أسئلة كثيرة لا يجوز طرحها ، وأبحاث عديدة لا يجوز اجرائها الا بهدف ايضاح الاختبار الأول الذى أدانها بأنها غير ذات موضوع . وبواسطة الحركة نفسها التي تسمح لنا بعزل قالب الاسلام فأننا نحدد فى كل المستويات مساحات انفراجها . وهناك محاولات فردية ومقدمات جزئية ومبالغات معمة ولكنها وقتية ، وهي كلها يمكن اكتشافها فى وقت أو فى آخر ولكنها تكون عاجلا أو آجلا متجاهلة . منسية أو مستيعبة أو متروكة حسب ثرائها

وخطر التفكك الذى تتعرض له الرغبة الأساسية للمجتمع . وسوف نرى ما هي تأثيرات هذا الموقف على اتجاه الأبحاث وتقويم النتائج . إن القانون والتراجيديا والشعر الدرامى ونظرية الدولة والفن التشكيلى لا توجد فى الاسلام ، وبالرغم من ذلك فإن الباحث لا يمكن أن يفون عزيمته ، حيث أن القلب لا يكتشف الا بطريقة تدريجية . وكثير من المحاولات فى عديد من المجالات تكون لازمة فى كل مرحلة ، والمشروع نظريا لا نهاية له ، والتأمل فيما قد استبعد له أهمية مثل الأهمية المغطاة لما قد تحقق فعلا . ومع هذا فإنه لا يمكن أنكار الوجهة السلبية لكثير من آراء فون جرنوبوم بالنسبة للأصول ، مثل الشريعة والسير الشخصية والمنهجية العلمية ، وهو ما سبق أن وضعناه مما يثير مشاكل خطيرة على مسلكه . وإذا وجدت محاولات عديدة وكثير من الاستقلال الذى ينطوى على مخاطرة فإنه يحق التساؤل كيف أصبحت فى الواقع قوة التكامل للمبدأ الأساسى ؟ ويوجد رد فعل عند فون جرنوبوم ضد الأحكام الظاهرية والفاصلة التى تربط التخلف بالعجز الاجتماعى . ولكن لا بد أن نذكر هنا ما قيل عن نقص التحيل وعن السلوك المدنى وعن النظرة التاريخية وعن الروح العلمية عند الجنس العربى ، وسوف نهتم فى هذا الصدد بالاعتدال فى التقدير الذى لا يعدو أن يكون هو الجانب العكسى لضيق مجال النشر .

٢ - بحث الإيحاء الأساسى وقالب الاسلام يكون بالضرورة وصفا للكلاسيكية وللتقليدية ، وبهذا تكون هذه الأفكار الثلاثة فى الحقيقة تعبيرا عن الأمر نفسه ، والقلب يكون فى لبء مجرد محاولة لإعادة تنظيم مجال الدلالات ، وإن كان هذا لا يتحقق الا مع الوقت . اندماج أو استبعاد موضوعات ونظم للوصول الى نظام القيم لا يمكن أن يتم تلقائيا وإنما بواسطة رجال منظمين فى مجموعات . والقلب لا يكون موضوعيا الا عندما يتحدد فى عقلية مجموعة ، وبعبارة أخرى عندما يصبح تقليدا حيث أنه ليس بناء موضوعيا دائما ، ولكنه نتيجة نشاط الرجال الذين ينشرونه فى أضواء التاريخ . وهكذا فإن التقيدية اللاشعورية ليست غير مفيدة فقط ، ولكنها أيضا غير قابلة للتفكير فيها . وفى هذا التصور لا توجد تقليدية حقيقية الا ابتداء من لحظة إعادة بناء بالنسبة لفترة ماضية أو غداة ادراك مرحلة انماط سابقة . فلا يوجد تماثل بين التعبيرات والقلب الا ابتداء من أن الثقافة تحاول المحافظة على توازن لا يظهر الا عندما يكون قد اختفى دون امكان علاجه . وابتداء من القرن الحادى عشر ، حيث الهزيمة الكبرى التى تمثلت فى الحروب الصليبية الأولى ، نجد الاسلام يجد قلبه ، فى حين أن الفترة السابقة ، الواقعة بين القرن التاسع والقرن العاشر وهى الفترة التى اعتبرها المؤرخ أوج الاسلام ، لا تشكل للمثقف الفترة المركزية . والسبب فى ذلك يرجع بالتحديد الى عدم وضوح الموقف . حيث أنه لا يمكن الجزم بأن شيئا ما قد اندمج نهائيا أو استبعد نهائيا . وفى هذا المعنى تكون الصفات التى يطلقها فون جرنوبوم على الاسلام بقوله الاسلام الوسيط أو الكلاسيكى أو الحديث أوصافا محايدة ، حيث لا يوجد اختلاف بين الاسلام الكلاسيكى أو الاسلام الوسيط أو الاسلام بدون وصف ، وهذا ما يتضح من قراءة سريعة لمضمون الكتب الثلاثة .

وبالنسبة للإسلام الحديث سوف نرى مشكلته كما يبينها العنوان الفرعي للكتاب المخصص له الذى يحمل اسم البحث فى الشخصية . فلا يوجد الا اسلام واحد ، لا يتغير الا عندما نأخذ التقاليد شكلا على أساس الفترة المحددة والمفترض أنها تقليدية . وانطلاقا من هذا فإن التتابع الفعال للأعمال يصبح مسألة وهمية ، ويمكن أن نأخذ امثلة على ذلك من أى فترة ومن أى جهة . وهذا يعنى أن منطق القالب الذى وجد أخيرا هو وحده الكفيل بتحقيق الشهرة . وبالرغم من كل الاحتياطات التى يمكننا وضعها تحت يد باحث جاد ومثقف فاننا لا نستطيع أن نستبعد الشك فى الشخصية التى تصاحب عمله .

٣ - نلاحظ أن الانحلال هو من مشتملات تعريف التقليد ، وإن كانت مشاكل الانحلال بصفتها هذه تتلاشى - ويمكن القول بأن الظروف قد تكون مهيأة ، كما أنها قد تكون مساعدة على زيادة الخطورة ، كذلك يمكن أن تكون مملجة أو تكون مؤخرة للانحلال . ولكن مع هذا يظل السبب الحقيقى كامنا فى القالب نفسه ، أى فى مبدأ الاستبعاد الذى يكون فى الوقت نفسه مبدأ الشخصية . وكل ثقافة بصفتها نظاما مغلقا يتدرج اختياريا يكون مآلها بعد فترة من الزمن الى الجمود . ومنذ اكتمال صياغة تقليد معين فإنه يكون محكوما عليه بأن تعاد صياغته فى نطاق أكثر ضيقا وعمقا . ونجد هنا نتيجة بعيدة لفكرة نهاية التاريخ . ومن هنا لا يوجد فى الحقيقة اسلام انحلال ولا اسلام حديث . وفى كلتا الحالتين فإن السؤال الذى يجب وضعه هو المحافظة أو النهاية للثقافة التى تسير نحو بداية ثقافة أخرى . الاسلام الحديث يكون أذن تعبيرا جغرافيا يشمل كل العالم الاسلامى الذى يوجد به منذ قرن فوضى ثقافة شاملة . والدراسات العديدة التى قام بها فون جرنوبوم عن القومية والتثقيف والتحديث والتفسير الذاتى للمسلمين تنتهى فى الواقع الى اظهار الاسلام اليوم رافضا الغرب ، لأنه ظل وفيما لا يهتئله الأساسى ، وإن كان لا يستطيع التجدد الا انطلاقا من وجهة الغرب الحديث بالنسبة للإنسان والنسبة لتعديده لمعنى الحقيقة . ومن هنا تظهر الأهمية التى يعطيها لدراسة التاريخ .

٤ - القاعدة العامة فى الثقافة - مثل الاسلام الذى أصبح ماديا من جانب تقليدى - لا يمكن أن تعرف تجديدا بالمعنى الصحيح للتجديد ، حيث أنه يمكن مواجهة أو اتخاذ التجديد كمبدأ ، ولكن لا يمكن تحقيقه ، وهذا القول يصح بالنسبة للتقليديين الذين لا يدعون ذلك ، كما يصح بالنسبة للأحرار « الليبراليين » الذين يتبنونه ، كما يصح أيضا بالنسبة للمحدثين الذين يقبلون الحماية دون أن يعلنوا هذا وبعد أن يكون ذلك قد تم . الأوائل لا يرون أن الاسلام قد حل سلفا جميع المشاكل التى يمكنه أن يقدم حلولا لها ، والفريق الثانى يحلون الاسلام بالطبيعة ، على حين أن الفريق الثالث لا يعتقد أن هناك صعوبة أو استحالة بالنسبة لاندماج الثقافات التقليدية دون توافر المنطق . وهناك اشارات عديدة ومطلوبة بالنسبة للتجربة

الإلزامية والمروبية تقول ، حتى في اعتراضاتها وتناقضاتها وتداخلاتها وتعقيداتها ،
أن الإسلام لا يستطيع التجدد أبداً .

إن العورة ليست خلافة ، كما أن الانفتاح لا يمكن أن يكون خلافاً هو الآخر ،
لهذا فإن فون جرنبوم يصارح النظرية التوفيقية للمؤرخ الانجليزي توينبي . ومع
ذلك فإنه يترك باباً للخروج مفتوحاً ، وإن كان هذا الباب يحمل علامة العالمية
التقليدية للمثقفين في أوروبا الوسطى ، وهو ما لا يتطابق مع المنهج النقابي . والمثال
الوحيد للاتباع الناجع للمنهج الغربي الذي يقدمه لنا فون جرنبوم هو الهند ، وأن
كان قوله غير مقنع . ومن الصعب أن نتخاض الانطباع بأن الذي يتحدث ليس هو
بالعالم الإسلامي وإنما هو أحد المعجبين بتوماس مان وموسيل .

وتظهر لنا الملاحظات السابقة بوضوح أن المنهج الذي اختاره فون جرنبوم يؤدي
إلى نتائج ضرورية وعامة لأحكام أو أوصاف هذه الاعتقادات لا تستهدف الانتقاد ، لأنه
يمكن بسهولة التخلص من كل محاولة علمية بالطريقة نفسها . والآن ندرك تماماً
الافتراضات الأولية للعلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية حتى نفهم أن الانتقادات
الشكلية من هذا النوع غير كافية إطلاقاً . ومثل هذا يمكن أن ينطبق بالنسبة للانتقاد
على أساس علمي : هل يمكن انطلاقاً من هذه التحليلات أن نحصل على سياسة فعالة
في البلاد الإسلامية إن مثل هذه السياسة يمكن أن تكون غير مقبولة حيث أن فون
جرنبوم يؤكد صراحة أن تجربته تتجه أساساً لتكون تأملاً ثقافياً للغرب .

- ٦ -

إن نقداً جدياً يجب أن يقوم على اختبار منهج واضح ، ولكن داخل إطار
القواعد المقبولة لنظرية المعرفة . لنلاحظ الافتراضات « الثقافية » عند فون جرنبوم
في عموميتها أولاً ثم في نتائجها المنطقية على الإسلام ، ولكن كل هذا يجب أن يتم في
إطار القواعد التاريخية الحديثة . وقبل أن نعارض فون جرنبوم في نتائجه الختامية
يجب أولاً أن نحدد ما نسبته إليه ، والافسوف يدعي بامتياز الموضوعية . وفي هذا
المستوى من النقد ستكون مجبرين على قبول تقسيم معين للعمل . عالم الاجتماع يرد
على عالم الاجتماع وقتاً للقواعد المتعارف عليها أو « قواعد اللعبة » ، والمؤرخ يرد على
المؤرخ ، وسوف نرى أخيراً أنه سيتبقى مكان خاص لعالم اللاهوت وعالم الأخلاق .
كذلك لا يمكن أن تستمر في خلط المجالات باستخدام وزن أو مقياسين ، وهو
ما كان دون شك سبب الضعف الأساسي للحركة السلافية في كل أشكالها ، وهو
ما سوف يضعف بدون مساواة كل فكر لم يقيم بالاختيار الضروري للموضوعية ضد
الشخصية والاستنتاجية ضد الإلهامية والعمومية أو العالمية ضد الذاتية .

وبعد توضيح ذلك ماذا نستطيع أن نرد به على تصور فون جرنيوم ؟ الملاحظات عن الأجزاء السابقة تساعد على فهم أن التحليل الثقافي - حتى عندما يحدد على أساس حقه كمجال خاص للبحث حقل بحثه في نتائج محددة ولكنها ذات معنى - يؤدي الى كثير من الاعوجاج والاختزال والمخالفات الذاتية (الشخصية) . وهذا دون شك لا يبدو أن يكون ممرا ضيفا حتى يوضح في مركز العلوم الانسانية كما يأمل فون جرنيوم . والفشل يمكن ارجعه لسبب واحد هو افتقارنا لمفهوم التساريخ أو عدم وجود مفهوم للتاريخ .

« النظرية الثقافية » تنشأ حتما من النظرية التاريخية ، ولكنها تحتفظ بكل الميوب المنسوبة الى الروح الرومانسية . وفي كل لحظة يكون المرجع الى التاريخ ، وفي الحقيقة تحل محله في كثير من الأوقات نظرية للتاريخ لا تعدو أن تكون محاولة على درجة كبيرة من القصور ، وكثير من المسائل قد اعتبرت منذ انبداية خاطئة ، وكثير من النتائج فقدت قيمتها ، وكثير من النتائج دخلت في قضايا القياس . والنتيجة هي صعوبة اقرار كيف يساعد القصور « الثقافي » على تشجيع البحث الملموس .

فلنمر مريعا على الجزء المثالي الذي يأخذ كمبدأ بناء للثقافة الاختيار بين عديد الفرص المتاحة . وفي الحالة التي لا يوجد فيها عنصر راجع وحيث « البنائية » في النهاية تكون مستبذلة من اختبار يكون فيه التاريخ وحده كما نفسره مدينا ، وهذا يعني « الحتمية المثالية » التي - بعد عزلها من جذورها الهيجلية - تكون في النهاية غير ذات قيمة تفسيرية حتى ولو سمحت بفهم معين . ويمكن أن نذكر دون مجازية للصواب مثال العلوم الخاصة بالطبيعة لتأكيد أن خطواتهم ليست أسسا مختلفة ، وأن النتائج لا تكون غير متشابهة الا حيث تختلف « الموضوعات » المكونة لهذين النوعين من العلوم . في هذه الحالة يجب أيضا تتبع فعال للعلوم الخاصة بالطبيعة التي لا تقيد مجال البحث أو تحرف كثيرا الوقائع محل الملاحظة . ولكن « النظرية الثقافية » عند فون جرنيوم تنتهي الى تقييدات وانحرافات .

١ - ويظهر هذا على الخصوص في « العلم الاسلامي » الذي يتسبب بجلاء تام في ضيق فون جرنيوم لأنه من جهة موجود ولا يندمج في المبدأ الواحدوي الظاهر للإسلام ، ولأنه من جهة أخرى نه اثره العميق في أوروبا . وقد لاحظنا أيضا أن تطور هذا العلم لا يتطابق اطلاقا مع علم الدولة أو علم المجتمع ، حيث ان الاكتشافات العلمية الكبرى تمت أثناء فترات الانحطاط السياسي والارتباك الاجتماعي . وهذا التطور باختصار لم يبحث الا القليل منه ، وبالتأكيد سيتضح في المستقبل كثير من الأمور الفاضلة الآن والخاصة بالمجتمع والثقافة الاسلامية . ولكن فون جرنيوم لا يعطي قيمة للعلم أو الأبحاث باعتماده على نظرية للحقيقة يعتبرها مركزية وبناءة في الإسلام ، ويستنتج أنه على أية حال فإن هذا العلم لن يكون إلا هلاميا ، حيث أنه

يقوم على نظرية المعرفة التي كانت غير ملائمة . ولكن الموقف في أوروبا الغربية حتى القرن السابع عشر - ومن المحتمل بعد ذلك - لم يكن مختلفا . وأكثر من هذا لم يعط أهمية لاستقلال طائفة العلماء . ومن يستطيع القول ان الأيديولوجية المتسلطة - نظرية الحقيقة - كانت نظرية مجموعة من العلماء ؟ ان الربط المباشر « للحقيقة » عند علماء الدين بالممارسة للعلماء من شأنه ان يعيننا عن التبعات الحقيقة التي سمحت بالتطور والحفاظ والركود لهذا العلم الاسلامي . ونرى بوضوح كيف ان « نظرية التاريخ » تفقر التاريخ الحقيقي وتحتصر البحث في اتجاه واحد . وان القول بان العلم الاسلامي كان مقضيا عليه بانقش لا يفسر لنا لماذا بحث ابن النفيس في ظروف الحرية انى كان يعمل فيها وكان منسيا ، في حين ان جاليليو كان مشغولا بفكره ولكنه لم ينس . والقول بأن هذا هو « تطعيم خارجي » ليس كافيا ، حيث توجد مسافة كبيرة بين العصر الذي حدث فيه هذا التطعيم وعصر ابن النفيس .

٢ - ان هذا التقييد له علاقة بالدراسة الخاصة لكثير من الانحلال داخل العالم الاسلامي ، وهي جميعا فريدة . مثال ذلك الانحلال المملوكي والمغولي والعثماني والهندي الخ . ولكن من يمكن أن يكون مقتنعا بتحويلهم الى نموذج مجرد يمثلهم العباسيون أو السلاجقة ؟ يلاحظ أن المسألة في هذا التصور اشقافي يتغير معناها حيث يحل محل « لماذا الانحلال » سؤال آخر هو « لماذا التيات » ، ويعبر عن ذلك فون جرنبوم مرة على الأقل ولم يستطع ايراد ما يقنع والا فانه يلجأ الى القدرية انشخصية . وكذلك تظل مسألة الاسلام المعاصر قائمة . ر. شك أن تعريفه فقط بخصائصه المكونة يكون أكثر وصفية . ويعبر فون جرنبوم عن رأى كنتول اسميث الذي يرى أن الأتراك هم من بين جميع المسلمين هم الذين تبنا نهائيا وجهة النظر الخاصة بعلم التاريخ الغربي . ولكن لماذا هم الأتراك خاصة دون العرب ؟ وحيث ان الأمر يتعلق باختيار فان فون جرنبوم يميل الى القول بأنه سيكون دائما غير مفسر - بمعنى غير حتمي في التفسير - ويمكن اذن أن نقدر تأثير الوقت الذي ينفض قبل الاختيار . وهذا يعنى اعطاء أهمية كبيرة - بصفة مبدئية - لمؤدى النظرية التقليدية . ولكن هناك شيء آخر في الاسلام اليوم مختلف عن هيئة العلماء والمدافعين أو الناقلين المحترفين ، حتى لو كان يجب أن نعرف ان تجمع العلماء سيكون على درجة كبيرة من الأهمية . ويحدد فون جرنبوم منطقة التعارض ، ولكنه لا يذهب بعيدا حيث يوجد عدم تقدير للتاريخ الحقيقي ، وخاصة تقرير أن الشفافة لا تستطيع أن تفسر اشقافة ولا تفسر أزمنها ولا تفسر تجاوزاتها .

٣ - يتلخص أخيرا الشعور بشخصية نهائية في تكوين « قالب » الاسلام ، ونحن نؤكد جيدا « الشعور » ، لأنه من الممكن دائما اثبات أنه لم يكن في المقدمة الا ظاهريا فقط ، على حين أنه كان في مرحلة البحث أكثر قياسية . ومع أخذ هذا في الاعتبار فاننا نشعر بمأزق نتيجة اختفاء الأمثلة والإشارات التي ان دلت على اتساع افق غير عادى فانها لا تساعد على الاقتناع . ويحاول التحليل الثقافى البرهنة على الوقائع

حتى يتجنب المجادلة التقليدية . ومن هذا يتضح قربه من أن يكون منهجية جديدة .
ومن كل ذلك ينبغي أن الاختيار الأساسي للثقافة يرجع في التحليل الأخير الى الاختيار
الشخصي للقائم بهذا التحليل .

وكل هذه الملاحظات تنقد قيمتها بسبب التقصير أو النقص أو التجريح حيث
تصل الى عزل « المبدأ الثقافي المشهور » . والتحليلات العديدة والعميقة لفون جرنوبوم
تجيب القارئ شاعرا بقدر من التناقض والاستمرار والتناقض التي تسير جميعها
الى المنهج الأساسي المشترك الذي معه يبدأ الأسف . فإذا أخذنا النصوص الأكثر
وضوحا في هذا الصدد ، وهي الخاصة بـ « مؤلفاته من خاتمة كتابة » الاسلام الوسيط ،
والفصل التعلق « بوجه الحضارة الاسلامية » في كتابة عن « الاسلام » ، والفصل
الخاص « بتحليل الحضارة الاسلامية والأنثروبولوجية الثقافية » في كتابه « الاسلام
الحديث » ، فمن هذه النصوص يمكن أن نستخلص أربع ملامح رئيسية هي :

(أ) الانسانية .

(ب) الحقيقة مطلقة .

(ج) الشخصية الثابتة المطيعة الهادئة .

(د) دين خاص .

ويلاحظ ان الثلاث الملامح الأولى تنتهي الى اختيار الله بدلا من الانسان ، على
حين أن السمة الرابعة ليس لها أي قيمة في الاكتشاف . والمشكلة التي تثار هنا
ليست هي مناقشة « إلهام » هو يعبر حقيقة عن المذهب السني في الاسلام ، ولكن
المشكلة هنا هي مشكلة التعميم بحيث يصعب استخلاص الحقيقة الذاتية للاسلام .
وهذا يظهر بوضوح عند فون جرنوبوم في محاولته لتحديد الثقافة العربية ، أو في
محاولته اعطاء خصائص الثقافة القديمة ، حيث لا يعطينا أي وسيلة لفصل الاسلام
داخل الثقافات القديمة ، أو لفصل الثقافة العربية داخل الاسلام . أنه يقدم لنا
معادلة تقريبية مقتضاها : « الاسلام – الثقافة – الثقافة العربية – الثقافة القديمة –
سلبية الثقافة الحديثة » . ومن هنا الانسجام والتناقض بين الغرب الحديث والثقافات
القديمة . وهكذا نجد التحليلات الخاصة ، وبالرغم من ثرائها لا يمكن قياسها مع
النتائج التي لا تعدو أن تكون في الحقيقة طريقة مبسطة لعرض افتراضات المنهج
نفسه . والثقافة كبداً للتنظيم وللأختلاف تظهر أن الاسلام ثقافة متضمنة مبادئها
الأساسية ، كما هي الحال قبل التحليل . فمبدأ الثقافة يظل فلسفة ويمثل منهجا
قادرا على تحقيق الاكتشاف العلمي ، وبهذا يكون فون جرنوبوم قد حافظ على امتياز
الغرب استنادا الى مبدأ الثقافة ، على أساس أنها فلسفة مميزة له عن الثقافات الأخرى.

ويوجد احتمال أن يأخذ الاسلام بهذه الفلسفة كما أخذ بأشياء كثيرة أخرى وربما بسهولة حيث أنها تحتوى أجزاء عديدة علمية كما أنها تظهر بدقة تأثيره القوى .

وان واجبنا هو عزل هذه العناصر العلمية وإظهارها داخل إطار منهجى أكثر اتساعا .

- ٧ -

سبق أن قلنا ان النقد السابق وائ نقد آخر لن يكون مقبولا الا اذا وافقنا على مبدأ التاريخية الحديثة ، أى الحقيقة ، باعتبارها عملية لا نهائية . وفى هذه الظروف لن يكون هناك بالضرورة غير انطلاق ، وكذلك أساليب مقارنة ابتداء من نماذج عامة قابلة للتعامل ، وان حدث اختلاف فى وجهة التعامل .

ومسألة الاختلاف الأساسية هي التي تتعلق بتصور التاريخ . ونحن نعتبر أن التاريخ الحقيقي لم يكتب بسبب عدم وفرة الحوادث المتباينة ذات المعانى المختلفة فى عصر واحد . كذلك فإن الثقافة لا يمكن ان ترجع الى الأيدولوجية ، أى النظرية التي تقوم فى كل لحظة ، مع العلم بأن الأيدولوجية تتعدى الديانة ، حيث أن هذه الديانة خاصة بعلاقة الانسان بخالقه . وهذا جائز بالنسبة للإسلام ، كما هو جائز بالنسبة لكل فترة تاريخية جغرافية ، ومن المشروع عزل دراسة الثقافة باعتبارها ميدانا مستقلا يخضع لفترة زمنية خاصة ، ولكنه من غير المشروع ادعاء أن هذه الزمنية هي وحدها القاعدة الأساسية . ويجب أن نلاحظ أن إرادة التنظيم مبررة ، كما أن المحافظة على ثراء التاريخ الحقيقي لا تعنى قبول ما يعتقد أنه منطبق للتاريخ الوصفى للأحداث ، حيث ان ذلك يؤدي الى اختلاط الوقائع من أجل تقسيم عمل ، كما أنه لا يرى الزمنية التي هي أساسه ، باعتبارها تكونا مصطنعا . والزمنية اليومية أو السياسية فى معناها الشائع تفرض نفسها على زمنيات أخرى : اقتصادية ، وسياسية اجتماعية ، وثقافية ، وأيدولوجية ، ونفسية اجتماعية ، الخ . وحتى عندما يكتب المؤرخ المحترف التاريخ الاقتصادي أو تاريخ العقليات الخ فإنه لا يعزل الزمنية الخاصة لكل من هذه المجالات ، فالكمل يذوب اذن فى هذا الإدراك الظاهر الذى يسمى بالواقعة أو الحادثة ، لأن الناحية الحادثة لهذا الإدراك قد ظهرت منذ بداية ظهور لفلسفات المختلفة للتاريخ . والاتجاهات اللاحقة (التاريخ والثقافة وعلم الأديان) تبحث كلها نقطة انطلاق أخرى غير الحادثة السياسية ، ولهذا فهي تتجه كل حسب طريقها الى فكرة أكثر تفتحا عن التاريخ من خلال اكتشاف زمنية خاصة ، والخطأ يبدأ عندما توصف هذه الزمنية بأنها وحدها هي الحقيقة ، حيث تذوب المحاولة العلمية فى الفلسفة . فاذا لم نصل الى هذا الحد فإن بحثنا يظل مشروعاً ، ونحن نشعر حقيقة انطلاقاً من دراسات جزئية متعلقة أساساً باللغة والأدب وعلم

أصول الدين والتاريخ بأن الزمنية الثقافية تكون مسيطرة في فترة معينة ، ولـسـكـي نتكمن من تكوين صورة صادقة لما نشعر به فأننا نكون مدفوعين الى استخدام فكرة الأسلوب أو النظام اللفظي أو البنائي . وهذا النظام يفرض نفسه ، ونحدد من الآن أن ما سنحصل عليه لا يعدو أن يكون مجرد صورة . والقياسية في التنظيم ليست سببا من حيث هي ، لأن تبريرها يوجد في ميدان آخر وفي زمنية أخرى هي نفسها مناقضة لبحثنا . والتاريخ الوقائعي ، الذي ليس هو التاريخ السلبي الانتقادي ولا التاريخ البرنامجي ، سيظل هو الأساسي ، حيث ينتج عنه في النهاية كل تقدم . ولكن لا يمكن وقف كل شيء انتظارا لهذا اليوم البعيد ، حيث يجيب التاريخ الوقائعي عن كل التساؤلات ، لأن كل الميادين الأخرى يجب أن تدرس طبقا لمنطقها الخاص .

من الواضح أنه لم يسجل بصورة كافية لتاريخ الاسلام ما له في هذا الصدد من أثارة وخطورة . فهو مثير لأنه يؤدي الى النظام والبناء التركيبي بحيث يكون كل ذلك معطى في اطار الثقافة والايديولوجية . فنحن لدينا نظرية عن الدين ، ولكن ليس لدينا الا قليل من الشهادات عن الدين المطبق ، كما أن لدينا نظرية عن السياسة ولكن ليس لدينا الا قليل من الوثائق السياسية المحدودة ، ولدينا نظرية عن التاريخ ولكن ليس لدينا الا قليل من الحوادث المؤرخة ، ولدينا نظرية عن البناء الاجتماعي ولكن ليس لدينا الا قليل من الأفعال المشخصة ، ولدينا نظرية عن الاقتصاد ولكن ليس لدينا الا قليل من المجموعات الرقمية ، الخ . والخطر يتمثل في أنه في كل لحظة توجد امكانية الخلط بين النظرية والفعل ، حيث ان الأولى متوافرة والثاني يستدعي البحث والصياغة . وهذا الموقف هو الذي يعطى للتحليلات الثقافية مظهر الحقيقة ، حيث ان الزمنية التي تحددها تتفق مع ما فرضه التراث الاسلامي نفسه . ونحن أنفسنا بين لحظة وأخرى نكون أو نظهر كما لو كنا «ثقافيين» . ولكن دورنا بالتحديد هو عدم نسيان أن هذه الزمنية الخاصة بالتراث أو الخاصة بالتحليل الثقافي ليست الا صياغة ، أي أنها ليست الحقيقة الخالصة . والتوافق الشكلي بين وقائع كثيرة وصياغتها في معنى مشترك يكفي لفهم الثقافي ، ولكن لا يمثل شرحا ، حيث ان العامل الذي يحدد هذا التوافق نفسه يوجد خارج دائرة الثقافة . ويتعين اظهار هذا العامل كلما كان ذلك ممكنا ، والا تعين التذكير بالمنبع عندما لا نملك الوسائل .

ورفض تحويل التاريخ الى نظريته . بالرغم من تقرير شرعية التنظيمات الجزئية، يؤدي الى اختلاف مبدئي مقتضاها ان البناء التركيبي ليس مقدما انعكاسا مزدوجا . والثقافة ليست الاختيار الأساسي بين تطورات محتملة ، ولكنها مجموع الأعمال الثقافية ، سواء كان من الممكن أو من غير الممكن تنظيمها في الوقت الحاضر ، حيث ان التبادل أو التحويل الرمزي ليس تحديدا ، لأن التقييد بعامل محدد وغريب عن الثقافة هو الذي يظهر هذا التبادل . وهذا الاختلاف في استعمال هذه الصيغ لا يظهر بطبيعة الحال لأول وهلة ، ففي بعض التحليلات ولاسيما تلك الخاصة بأيدولوجية الثقافة (نظرية الشعر ونظرية الله ونظرية النحو) يكون استعمال الوسائل

الميدانية مثل المقارنة المتوافقة أو المتباينة ، وتشخيص نقطة المجموع الفكري وإعادة تنظيمية ، واستعمال مجموعة من التعبيرات الممكنة لمبدأ واحد في مجالات مختلفة ، سببا في أن يكون الاختلاف غير محسوس . وعلى هذا المستوى يمكن أخذ الكثير من تحليلات فون جرنبوم ذي الثقافة الواسعة والمدهشة . وهذا هو السبيل الوحيد الذي يسمح بتلافى عيوبنا الوبائية ، وهي التجميع لآراء مختلفة والتشخيص المباشر للماضي . وهذا هو الطريق للوصول الى موضوعية معينة ، ليست هي الحقيقة المطلقة ، ولكنها قاعدة الأساس للفهم المتبادل ، لأن التراث الذي يمثل بالنسبة لنا هذه الموضوعية لا يمكن فرضه على الآخرين .

تَبَيَّنَ

- ◆ **اللغة العربية**
والظروف الحاضرة وما ينتظر
تحقيقه من آمال في مستقبل عالم
المتكلمين بها
بقلم : أنطوان مطر
- The Arab Language and
the Present Conditions
and Prospects for the
Future of the Arabic
Speaking World**
by
Antoine Mattar
- العدد : ٨٣
خريف ١٩٧٣
- ◆ **فاعلية الدراسات الكلاسيكية**
في وقتنا الراهن
طوبيقا أرسطو
٣
بحث د. لورنز
بقلم : كريت فون فريتز
- The Actuality of Classical
Studies : Aristotle's Top-
ics and the Research of
K. Lorenz**
by
Kurt von Fritz
- العدد : ٨١
ربيع ١٩٧٣
- ◆ **تجربة الطبيعة**
مقارنة بين نضال أوائل العصور
الوسيلة والعصر الحديث مع الطبيعة
بقلم : الزى "ن" بوليف
- Experiencing Nature : A
Comparison between
Early Medieval and Mo-
dern Encounters with
Nature**
by
Ilse. N. Bulbof
- العدد : ٨٣
خريف ١٩٧٣
- ◆ **ملاحظات عابرة لشرق**
بقلم : فرانسيسكو جابرييلي
- Casual Remarks of an
Arabist**
by
Francesco Gabrieli
- العدد : ٨٣
خريف ١٩٧٣
- ◆ **نحو منهج للدراسات الإسلامية**
بقلم : عبد الله لاروي
- For a Methodology of
Islamic Studies**
by
Abdallah Laroui

المعد السادس والعشرون
السنة الثامنة

١٦ وجب ١٣٩٤

٥ أغسطس ١٩٧٤

٥ آب ١٩٧٤

محتويات المعد

- رجل الفكر في المجتمعات العربية
بين مقاعد الحكم ومنابر الثقافة
بقلم : جان بول سارتر
ترجمة : يحيى حقي

● طبيعة الاساطير

بقلم : بيير سميت
ترجمة : علي آدم

● جوانب من فلسفة التاريخ

بقلم : سيد وحيد الدين
ترجمة : فؤاد كامل

● التاريخ واللغة في روما

بقلم : رونالد سايم
ترجمة : أحمد خاكي

● المأثورات الشعبية الشفوية وأهميتها

في دراسة المجتمع الزراعي
بقلم : أندرا دينا
ترجمة : أمين محمود الشريف



دبوجيب

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشديطي

د. عبد الفتاح إسماعيل

عثمان نوييه

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

الحضارة الإسلامية بين الفكر والمفكر..

الذين تناولوا الحضارة الإسلامية من المستشرقين تناولوها من زوايا خاصة فتارة تكون نظرتهم اليها قائمة على التعصب، وتارة تكون هذه النظرة قائمة على الانحياز .

ومرة نقرأ دراسة تستهدف عرضا سياسيا ، ومرة ثانية تنجّه الدراسة الى فروع وتفاصيل لا تتصل بأصول هذه الحضارة اتصالا شاملا ووثيقا .

وأحيانا نجد اتجاهات نحو التشكيك في قيم هذه الحضارة ، وأحيانا أخرى يصل الأمر الى حد التجريح .

وحصيلة هذا كله أن دراسات الحضارة الإسلامية ، كما وردت في كتابات المستشرقين أو الدارسين الأجانب ، لم تتسم في أغلبها بالطابع الموضوعي ، ولم تحاول أن تتجرد من النزوات العقلية ، ليكون الحكم للحضارة الإسلامية حكما سليما ، مبرا من الفاية .

والذين يتركون الأساس الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية الى الخلافات بين المذاهب والمدارس والملل والنحل ، وما أثارته كل منها ضد الأخرى من مناقشات وصلت في حدتها في بعض الأحيان الى حد الاتهام ، متخذين من هذه الخلافات دلالة ضد الحضارة نفسها ، هؤلاء ينسون أن مما يسجل لهذه الحضارة أنها اتسعت لوجهات النظر المختلفة ، وفتحت باب المناقشة حرا وطلايقا ، مما يقوم دليلا لها لا عليها . ذلك أن الحضارات الدينية التي سبقت الاسلام لم تسمح بحرية الرأي على هذا النحو الذي نراه في الحضارة الإسلامية ، وأغلقت باب الاجتهاد ، فلم تعد المناقشة

وخلاف الراى أساسا لحوار عقلى ، يستهدف الوصول الى احسن التفاسير فى فهم الدين ، لكنها صارت مظهر انشقاق عليه ، يستحق أصحابه أن يتهموا بالكفر والزندقة والخروج من ساحة المؤمنين الى جحيم الكفر .

أما حضارة الاسلام فقد اتسعت للراى ، وفتحت أبوابها لذوى الآراء المختلفة والمتباينة ، ولم تشترط للأيمان شيئا الا التوحيد بالله ، والاعتراف بالرسالة ، أما ما عدا هذا فقد تركته الحضارة الاسلامية لكل راى ، ولكل اجتهاد ، ولكل صياغة يرى أصحابها أنها أفضل الصيغ فى التعبير عن أنفسهم ، وصل إلى أيمانهم وتعميق نظرهم الى الدين .

هذه الحرية الدينية ، قد كانت جديدة على الذين أرادوا دراسة الحضارة الاسلامية من المستشرقين والفلاسفة الغربيين ، فأخذوا يفسرونها تفسيرات مختلفة ، كثير منها متحامل ومخل بأصول الدراسة الموضوعية المنصقة .

لقد قامت الفلسفة الاسلامية كلها ، عند النظر الى العبادات ، على أن الدين يسر لا عسر ، وأنه لم ينزل الى الناس ليكون قيده عليهم ، لكنه نزل اليهم ليكون عوناً لهم ، يهديهم الى الطريق الأفضل .

فاذا تركنا هذا الجانب ، وهو أشد الجوانب جموداً فى الأديان الأخرى ، ووجدناه على هذا النحو من البساطة والسماحة واليسر فى الاسلام ، فإننا ستجد يسراً أكبر ، وتيسيراً أعظم ، وحرية أكبر ، فى جانب المعاملات فى ظل حضارة الاسلام .

وكما لم تغلق هذه الحضارة أبوابها على العبادات ، فتركت مناقشتها

مفتوحة لكل ذى اجتهاد فهي كذلك تركت هذه الأبواب مفتوحة للمعاملات ، لتتطور وفقا لحركة المجتمع ولحركة التاريخ .

وإذا كانت فلسفة الدين والعبادة قد انطلقت من اليسر الديني فإن المعاملات الإسلامية قد انطلقت من حديث الرسول صلوات الله عليه ، حين قال لأصحابه ما معناه أنتم أعلم بأمور دنياكم .

وكان معنى هذا أن يصبح لأصحاب الحضارة الإسلامية حرية الحركة والتطور ، فيما يتصل بأمور الدنيا ، بلا قيود ولا أصفاد ، ولا جمود في إطار ضيق لا يتعدونه إلى سواء .

لو أننا وضعنا أسس الحضارة الإسلامية أمام عيوننا فسنجدها قائمة على الإيمان بوحدة الله ، والإيمان بالرسالة ، وبما حملته هذه الرسالة إليهم من آيات الهداية ، أما ما عدا هذا فهو متروك لاجتهاد العلماء .

أما في أمور الدنيا فالمبدأ المقرر أن هذه الدنيا قالب صبت فيه الحياة ، والحياة ملك لكل حي ، وكل حي خاضع في حياته لما يحيط به من أطوار وتغيرات إذا لم يتطور معها تجدد ، وصار في حالة اغتراب كامل عن زمنه وعن دنياه .

• هذه هي أسس الحضارة الإسلامية •

والذين يأخذون على هذه الحضارة أنها لم تسفر عن تقدم متكافئ مع التقدم الذي تشهده حضارات أخرى يظلمون الحضارة الإسلامية ، ويخلطون بين الحضارة في أسسها والفكر الذي يحركها والمفكرين الذين يتولون علاج جوانبها ، لتتقدم التقدم الذي تستحقه ، وهي تستحق بالفعل أن تسفر عن تقدم ، يسبق أى تقدم آخر ، في أى منطقة حضارية أخرى ، لأنها أحدث الحضارات التي تقوم على الدين ، وأحدث الحضارات يعنى أنها أكثرها شبابا وأقدها على الحركة ، ولأنها كذلك تستند على الحركة الفكرية وحرية التطور على النحو الذى بيناه .

فإذا لم تكن هذه الحضارة قد أسفرت عن عالم متقدم بمثل القدر الذى تحقق لحضارات أخرى فليس ذلك ذنبها ، لكنه يرجع فى الأساس إلى ظروف تاريخية ، وإلى أسباب استمدت أسسها من محاربة الحضارة الجديدة ووقف زحفها ، حتى لا تهدد الحضارات الأخرى وما انطوت عليه من أطماع سياسية ، غلفتها فى بعض الأحيان بدكاء فى غلاف ديني كشف عنه التحليل التاريخي والعلمي مما •

وإذا كنا نتخذ مثلا لهذه الحرب ، التي شنتها الحضارات الأخرى على الحضارة الإسلامية ، فإن أوضح الأمثلة التاريخية هو ما تعرضت له

الحضارة الاسلامية من حروب أطلق عليها اسم الحروب الصليبية ، وهي أبعد ما تكون عن الصليب ، وعن الدين المسيحي معا .

ذلك لأن الكنيسة المسيحية الغربية أقحمت نفسها في السياسة ، وأخذت تمارس الحكم بأسوأ أسلوب عرفه العالم ، وامتدت أطماعها لتسخير الجيوش الغربية لضرب الحضارة الاسلامية في عقردارها ، عدة أجيال متصلة ، حتى تقف تأثير هذه الحضارة الشابة على المفاهيم العالمية وعلى العقول الغربية .

كانت المسألة اذن مسألة أطماع سياسية ، اتخذت شكل الصليب ، لاثارة حماسة المخدوعين من السذج .

هذا مثل ، وله بعد ذلك وقبله أمثال كثيرة ومتنوعة أسفر عنها التاريخ .

كل هذا قد أدى الى أن تعرضت الحضارة الاسلامية لموجات من العدوان متصلة وشرسة ، حتى لقد عمدت القوى الاستعمارية الى احتلال أغلب البلدان التي أمنت بأسس الحضارة الاسلامية واتخذت من هذه الأسس منهجها في حرية التفكير وحرية التصرف معا .

لم يكن الذنب اذن ذنب الحضارة الاسلامية ، ولكن جزءا كبيرا من اللوم يقع على الذين لعبوا بالمفاهيم الحضارية وسخروا العدوان السياسي تسخييرا دينيا ، بقصد منع تأثير هذه الحضارة على الناس ، ومنع امتداد تيارها الى العقول والقلوب في أنحاء الدنيا الواسعة .

ومع هذا فقد استمرت الحضارة الاسلامية حية ومتدفقة بمناصر القوة ، بل أنها كانت العاصم من تيارات العدوان الأجنبي على المناطق الاسلامية ، وعلى عقول المسلمين وقلوبهم .

بقي أن نتساءل عن السر في أن هذه الحضارة الاسلامية لم تسفر عن تقدم مجتمعاتها بمثل القدر الذي أسفرت عنه الحضارات الأخرى في المناطق التي انتشرت فيها .

وهنا يجب أن نتأمل الحضارة بين الفكر وبين المفكرين من أبنائها .

لقد خيم الظلام على الفكر في العالم الاسلامي فترات طويلة من تاريخ التطور ، كذلك فإن المفكرين المسلمين خضعوا لعوامل جمود مقصودة ، فلم يتطوروا التطور الواجب .

وعلينا أن نعترف أننا في ظل هذا الجمود لم نحاول لفترات طويلة أن نتطلع الى عالم المتغيرات الذي نعيش فيه .

وبرغم أن علماء المسلمين الأوائل قد طرّقوا هذه المتغيرات قبل سواهم من علماء العالم فإن فترة الجمود التي عيّبت هذا ، نتيجة للضغط السياسي الذي تعرضت له الحضارة الإسلامية ، قد أسفرت عن حالة من التخلف يجب أن نعتزف بها ، لنستطيع أن نتخلص منها •

بالمعلم بأسرار الكون •

بطرّق أبواب الفكر الجديد •

بالتصرف في دنيانا تصرفا إيجابيا سريع الوقع •

•• ولنصبح بالتالي في مستوى العصر الذي نعيش فيه ، إذا لم نستطع أن نسبّقه بخوات رائدة تعيد للحضارة الإسلامية مكانها في قيادة العالم نحو الحرية والعدل وتحقيق الخير العام •

عبد المنعم الصاوي

رَجُلُ الْفِكْرِ

وَفِي

الْمَجْتَمَعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ

بَيْنَ

مَقَاعِدِ الْحُكْمِ

وَسَائِلِ الشَّافَةِ

بقلم:

چان پول شارني

ترجمة:

يحيى حقي

المقال في كلمات

يتحدث هذا المقال كما هو بآد من عنوانه عن رجل الفكر في المجتمعات العربية المتباينة قديما وحديثا ، وما كان يتمتع به من سطوة ونفوذ • ويقسم الكاتب حديثه أربعة أقسام ، يتناول أولها ما اصطلاح على تسميته بالفقيه ، ويتناول ثانيهما التحول في وسائل الاعلام ، أما الثالث فيتحدث عن الاسلام وجوهر ذاتية العرب ، ويتناول القسم الأخير التجانس والعمل على تحقيقه •

وفي حديث الكاتب عن الفقيه والدور الذي كان يضطلع به قديما يخبرنا أنه كان يتمتع بمكانة مرموقة ، اذ كان في آن واحد مستشار أولى الأمر ، وفخر المدينة أو القرية ، ومسدد خطي المجتمع بفضل اشعاع ثقافته وفتاويه • ومما رفع من قيمة الفقيه ومكانته أن القرآن ، جوهر

الدين الاسلامي ونواته الرئيسية ، جرى تعريفه للشعوب الاسلامية من خلال اوضاعها الاجتماعية المتباينة على يد الفقيه . ومنذ اواخر القرن التاسع عشر ، كما يقول الكاتب ، اصبح رجل الفكر العربي في عداد من يقف موقف المعارض من طبقة الاميين ومن جمود التقاليد الموروثة ، واصبح موضعه في المجتمع بين طبقة دعاة الإصلاح . وعن التحول في وسائل الاعلام يتحدث الكاتب عن مشكلة عدم تطابق اللغة الفصحى المتوارثة عن السلف مع مطالب التكيف ومع اللغة العامية الدارجة المستخدمة لأغراض الحياة اليومية ، وكيف أن التطور الذي نجم عن تعريب المصطلحات الأجنبية اقتصر على طبقة المتعلمين فحسب ، وكيف أنه اذا اراد الكاتب أن يسكون كاتباً جماهيرياً على أوسع نطاق فعليه أن يجد قوالب جديدة لأدوات عمله من حيث اللغة ومفهوم البلاغة والفصاحة ، وقد لا يستعصى عليه ذلك في كثير من الأحيان .

وعن الاسلام وجوه ذاتية العرب يرى الكاتب أن دعامة وحيدة المجتمع الاسلامي هي الايمان بوحدانية المعبود ، وإن اختلاف الآراء بين الفرق والمذاهب التي نشأت في العهود الأولى للإسلام لم ينشأ عن انحراف الوحدانية ، بل عن اختلاف تصورات هذه الفرق المثالية للعقيدة ، وأن الفقه لا يتبرم بالاختلاف في الرأي بل يعض عليه . أما من حيث العمل على تحقيق التجانس في الحضارة العربية الاسلامية في الوقت الحاضر فيتحدث الكاتب عن عوامل التعدد الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية . كما يشير الى عوامل التجانس : وحدانية المعبود ، وحدانية الثقافة العربية ، وحدانية الامة العربية ، مركزاً كلامه على الطابع العقلاني كما يتجلى في التطبيقات التقنية ، ذلك الطابع الذي تحاول الامة العربية جاهدة امتصاصه ، والذي أحدث داخل المجتمع الاسلامي نمطاً من التجانس .

لعل دور رجل الفكر في المجتمعات العربية الاسلامية المعاصرة يسترجع لذاكرتنا شيئاً من ملامح الدور الذي كان يضطلع به من اصطلاح السلف على تسميته بالفقيه من حيث أنه كان في آن واحد مستشار أولى الأمر وفخر المدينة أو القرية ومسدد خطى المجتمع ، وذلك بفضل اشعاع ثقافته وتصوص فتاويه وتأثير دروسه لتلاميذه ، أو الغلو في تأكيد قيام شبه بين هذين الدورين شطط لا يخلو من مجازفة ، ويحسن بنا أن نعرض أولاً باجمال وإيجاز للتيار الرئيسي الذي تتألف منه وتتحرك به هذه الحضارة الاسلامية في صورتها التي كانت عليها عند انبثاقها وصورتها كما هي اليوم، لكي يصح لنا بعد ذلك أن نمضي في تقويم وضع رجل الفكر الذي عنيناه بين مقاعد الحكم ومناير الثقافة (١) .

(١) لايزيد حلف هذا المقال عن اقتراح فرضه على عموميتة، أو نقطة بداية تتيح الانطلاق منها للاستدلال على حركة الحضارة الإسلامية ، وهو يتوسط صنفين من الأبحاث :

نستطيع ونحن نستعرض تاريخ الاسلام أن نتبين تشكل كيانه على الدوام بفضل تيار ذاتي باطني لم ينقطع عمله وتأثيره ، ألا وهو قدرته - فيما يتعلق بالانظمة التي تعرض له - على تحويل الثنائية الى وحدة متوحدة ، أي انه يدمج النظام الوافد عليه في نظام حي ليجمع من الاثنين نظاما موحدا مستقل بطابع خاص به .

فقد تبنت الحضارة الاسلامية أقدامها ووطدت أركانها خلال القرون الأولى من تاريخها بفضل تتابع لم ينقطع لموجات من التدفق السكاني يتحول الى توطن وترسب ، كترسب الفدين ، وكذلك بفضل ضمها واحتوائها لأنواع عديدة من الثقافات توالى بنجاح مراحل ارتشاقها وابتلاعها وادماجها في وحدة واحدة تنسم بالأصالة والقوة .

فقد تبنت هذه الحضارة فجأة بفضل التوفيق في كيان تركيبي واحد بين مخلفات الماضي (طراز حياة البداوة في الصحراء وطراز النظام الاقتصادي السائد في مدن القوافل) وبين تعاليم الوحي الالهي كما جاءت في القرآن ، وهي تهدف الى اصلاح ايديولوجي والى تبديل موازين العلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

وقد فاضت هذه الحضارة وانتشرت بفضل مطالع الفتوحات الكبرى التي ما لبثت أن تناهت وحمل لواءها أبناء أمم حشة العهد باعتناق الاسلام وبقيت محتفظة بشيء من حضاراتها السابقة ، وقد استوعب المسلمون منذ أيامهم الأولى عناصر مختلفة من الحضارة الساسانية والبيزنطية ، وأضافوا على الاثنين طابع الحضارة الاسلامية الذي طمس معالم أصلهما . كما عرف المسلمون ، أنذين أخذوا في أسباب حضارة رفيعة ، كيف ينتفعون بكل صدام بينهم وبين الآخرين ، فالغزوات الكبرى التي شننها عليهم المغول والأتراك وترتب عليها اعتناق الغزاة أنفسهم للإسلام حين رأوا فيه عقيدة دينية ذات تعقق وشمول عادت على المسلمين بالخير ، فقد أكسبتهم اندفاعا جديدا في حماستهم ، واقبالا على تطوير نظام الحكم في الدولة ، ورقة في الذوق الفني أدت الى نشأة طرز جديدة في التصوف والعمارة والشعر والموسيقى . ولذلك كان لزاما على المسلمين من أجل الحفاظ على تميزهم في مواجهة الآخرين أن تتابع مراحل استيعابهم وتمثلهم لعناصر من الحضارات النابتة في شبه القارة الهندية والقارة الافريقية . ويبقى لهم هذا الالتزام بالنسبة للحضارة المجتمعات الصناعية ، وعلى طول تاريخ مواجهتهم للآخرين لم يصادف وجدان المسلمين موقف أشد تعقدا واستعصاء على التحليل من موقفهم اليوم وهم يواجهون مطالب استيعاب حضارة المجتمعات الصناعية . وهذه المواجهات المتتالية ترتب عليها أيضا أثر سلبي يوازن بالتعام الأثر الإيجابي ، إذ تتمثل في هذا الأثر السلبي تلك الاعتراضات التي حدثت بالمسلمين الى الوقوف موقف الرفض

الصنف الأول يحلوا أن يضم في إطار واحد جميع التيارات الرئيسية في حركة الثقافة العربية الاسلامية ، اقرأ منه بالفرنسية :

(أ) « الماركسية والاسلام » : في حويلات وناقش الدراسات الاجتماعية والدينية ، العدد ١٠ ، يولية ١٩٦٠ ، ص ١٣٣

(ب) « تيارات حركة الإصلاح في الفكر الاسلامي المعاصر » : وهو فصل في كتاب بعنوان « الاسلام المعاصر » معاينه وقيمه من تأليف جاك بيرك وج . ب بايو في باريس سنة ١٩٦٦ ، ص ٢٢٥ .

من الحضارات الأخرى من بعض الوجوه ، ومن أنواع رفضهم رفض يتعلق بالمحاور المعنوية التصورية ، فهم قد رفضوا ادماج مفهومهم الاسلامي للصفات الالهية بالنظرية اليونانية القائلة بالفيض والصدور ، كذلك رفضوا الأخذ بأنظمة سياسية لبعض الدول الراقية . هذا الى جانب رفض آخر يشغل أحاديث طائفة كبيرة من الناس ، هو رفضهم لمجتمع يتسم بطابع مادي صرف ويقيم أخلاقياته على أساس من المنفعة وحدها . ثم هناك رفض آخر ميدانه التاريخ السياسي للشعوب ، هو رفضهم لكل كيان تقيمه دولة أجنبية في بلاد المسلمين اذا لم تعترف لهم بسيادتهم على أراضيهم، مثل: قيام الامارات الصليبية الفرنسية ، وأنظمة الحكم الاستعماري ، قيام اسرائيل .

وهكذا فان تاريخ الحضارة الاسلامية يمكن تشبيهه بأنه سلسلة من صدام جدي ، تبدأ حلقتها الأولى بصدام مع حضارة أخرى ، فينشأ من هذا الصدام وضع جديد لثقافة الاسلاميه أكثر ثراء ، ولكنه لا يلبث أن ينتقل الى صدام مع كيان ثقافي سياسي جديد ، فيتكرر التفاعل ، وهكذا دواليك .

فهذا التاريخ باختصار يجري على نسق من شأنه أن يجمع بين الطرفين ويدمجهما معا في كل واحد . أنه نسق قادر على احتضان هذه الثنائية بفضل اضافته لعنصر جديد عليها مستمد من أصلاته على مر التاريخ . فإذا أردنا وصفا صادقا لهذا التفاعل المتكرر كان القول بمنطلق « التحويل الى وحدة » أفضل من القول بمنطلق القضية ضد القضية وما يتلو ذلك من تركيب ، فان عمل المسلمين في ادماج الثنائية والازدواجية في كل واحد ليس من قبيل الصدام بين عاملين متساويين في القوة ، بل هو نوع من ترويض المسلمين لحضارتهم القائمة بقصد إعادة تشكيلها وفق وجدانهم وارادتهم الواعية لكي تندمج فيها عناصر أجنبية . وهذه العناصر الأجنبية تتضح للمسلمين أما عند المفاضلة بين الحضارات بعد غزو كما حدث منهم في مصر وفارس وبيزنطة وكما حدث لهم حينما تعرضوا لاستعمار أجنبي ، وأما بصدد قيامهم بأبحاث ودراسات علمية . كآبحاثهم ودراساتهم للفكر الاغريقي واللاهوت المسيحي والفلسفات السياسية الحديثة - ابدأ من مذاهب النزعة الانسانية الى المذهب الاشتراكي - وبذلك نفل الحضارة الاسلامية هي الركيزة الأساسية رغم ما يعرض لها ويضفي عليها من عوامل الثراء أو عوامل الانحلال والوهن .

وفى خلال فترة قصيرة ، ما بين عهد نضج ثمار التوسع الاقليمي الشاسع اندى وعهد الأزمة الاقتصادية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، كانت الثقافة الاسلامية تتروسم نسقا موحدا ينتشر أيضا عبر ساحة الأمة العربية على طول

(ج) «ديناميكية الفكر الاسلامي الماصر» : مقال في مجلة «الإنسان والمجتمع» ، عدد ١٧ ، يوليو

١٩٧٠ ، ص ٢٤٣

(د) «اطلالة على الدراسات الاسلامية» : في محاضر جلسات المؤتمر المحدث حول موضوع «الثقافة العربية والثقافة الفرنسية على جانبي البحر الابيض المتوسط» الذي انعقد بين ٣٥ ديسمبر ١٩٧٠ ، وقد ضمها عدد خاص من مجلة الأبحاث الفلسفية والأدبية، التي تصدر في الرباط ، العدد ٥ ، سبتمبر سنة ١٩٧١ ، ص ٣٣ .

امتدادها ، تكون فيها كل مدينة قطبا يتصل بأمثاله من الأقطاب الأخرى بفضل تنقل العلماء الرحالة والتجار ، فمن خصائص نسق الحضارة أن يشكل شتات مضامينه في طراز كلى موحد فتعقبه - مع الاستعداد منه والافتداء به - كافة الطرز الثقافية التي يجتذبها له نموه وازدهاره .

ولكن عناء الحروب الصليبية وسقوط الأندلس وقيام السيادة التركية وتحول أهم التيارات التجارية عن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي والمحيط الهندي ، كل أولئك عوامل قضت بتفتيت الوحدة القومية والثقافية تحت راية الإسلام . وحينما كان يثبت ويستقر نفوذ أسرة حاكمة أو أثر تيار ثقافي أو تجاري على امتداد خط أفقي (نسبيا) كان ينشأ في الوقت نفسه تركيب جغرافي آخر هو ناخض الرأسى هذه المرة ، يتم بمقتضاه ارتباط القرية بالرقعة المحيطة بها ، وذلك بفضل اتصالين : الأول الاتصال بالسوق وهو مكان تبادل المحاصيل الغذائية بمنتجات أرباب الحرف في المدينة ، والثاني على يد من يعرفون القراءة والكتابة ويلمون إلى حد ما بأحكام الشريعة ، وبذلك يتأتى قيام مشاركة اجتماعية وتكامل بين المدن والريف ، وهكذا ظلت الثقافة الرفيعة قرونا عديدة تشع أضواؤها في قلب الريف ، مع تفاوت بين بعض هذه الأضواء والبعض الآخر ، متثلة في بقية مثاليات العقيدة الإسلامية (بلا تعريف شامل لأحكام الشريعة كلها) ، وفي التعريف بأوضاع الطرق الصوفية وأحوالها وأولويات التصوف (مع اغفال مفزاه الروحي) . وحصيلة هذا كله تشكل اليوم جانبا غير يسير من معتقدات بعض الجبهة من المسلمين ، يضاف إلى ذلك حشد من معلومات وتعليقات بسيطة مستقاة من حكمة الأجداد ، وبالأخص من ابن سينا ، فهذه الثقافات الشعبية الدارجة وإن اختلفت باختلاف الجنس الذي ينتمى إليه أصحابها يبقى لها مع ذلك احتكاكها وأنسها بثقافة عليا أشد اتساعا وأكثر نراء ، هي التي تلمها وتجللها وتبسط ظلها عليها . وهذه الثقافات هي حصيلة معلومات فرعية يؤخذ بها متراكمة دون عرضها للنقد ودون سعى من الفكر للوصول إلى مفهوم منطقي تنسجم فيه مدلولات الظواهر المشتتة ، ولكنها مع ذلك تشكل المعبر الذي يتسلل عليه الزمن ويتربط ، أنها تعين على تحديد أساس مفهوم لتصرفات كل جماعة يراء دراستها . والواقع أن الثقافة الشعبية هي من نسل ثقافة ذات مستوى علمي رفيع عاشت من قبل ، ثم أخذ تأثيرها يتضاءل شيئا فشيئا فتفقد بذلك طاقتها على الاستيعاب والابداع ، وهكذا فإن ما نشهده اليوم من ردود الفعل الاجتماعية والنفسية هو الدليل على أن ادراك محنة الوجود وبؤس الحياة وفقدان الحضارة للطبائفة هو الذي يقضى بأعلاء دور الدين في حياة الإنسان ، فالدين باعتباره عقيدة الهية هو الذي

(د) و انتقالات الثقافة إلى الغرب : مقال في مجلة « السياسة الخارجية » ، العدد ٥ سنة ١٩٧١ ،

ص ٦٠٣ .

(و) « متحنى مسار العرب من النهضة الثقافية إلى المكانة الاقتصادية » :

وهو بحث وارد في محاضرات جلوسات النموذ التي دارت حول موضوع « نهضة العالم العربي » التي نظمتها الجامعة الكاثوليكية في مدينة لوفان سنة ١٩٧٠ ، صادرة عن الناشر دوكلو ، سنة ١٩٧٢ ،

ص ٣٨ .

يهدي مسلك الانسان ، وبذلك يهبه شفاء من مخاوه في عالم مضطرب متقلب . انه هو الذي يمنح العزاء والعرض للانسان الذي يعاني من قسوة الحياة . هو الذي يسد الفراغ الذي لا تملأ فروض العلوم التجريدية .

وازاء تجارب المجتمع لأنظمة الاقتصاد والمال التي لا تنفك الصراعات السياسية تتولى من خلالها تحديد معيار للفروق والتفاضل بين المستويات والطبقات فان الدين يتكفل من جانبه بتحديد آخر ، معيار واحد ثابت ، هو المعيار الأخلاقي . وبذلك يكون التفاضل مرجعه الى تفاضل القيم الأخلاقية وحدها ، فقيمة الدين اذن - علما ووظيفة - لها من السمو ما تفوق به كل علم آخر أو وظيفة أخرى في حياة الانسان .

وهكذا فان القرآن - وهو الجوهر الرئيسي للدين الاسلامي - جرى تعريف للشعوب الاسلامية به من خلال أوضاعها الاجتماعية التي تتباين بينها وسائل التعريف به ، فيكون تارة على يد العالم الفقيه ، وتارة على يد معلم المدرسة أو الملا وتارة على يد الصوفي .

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر أصبح رجل الفكر العربي يوصف بأنه هو الواثق موقف المعارض من طبقة الأميين ومن جمول التقاليد الموروثة وصلابتها ، وأصبح موضعه في المجتمع يسلكه في طبقة دعاة الإصلاح ، ومن هؤلاء رجال متمرسون بالعلوم الدينية ، مؤمنون بها كالفيلسوفين وعلماء الدين) ، ومنهم أصحاب المناصب المدنية أو العسكرية في خدمة الدولة (كأعضاء جماعة تركيا الفتاة) ، ومنهم الأدباء ورجال القلم الذين مهدوا لقيام النهضة الحديثة ، ومنهم أساتذة المدارس ومعاهد العلم ، وهكذا جرى على مهل تغيير وسائل التعليم ، فتلك الهيئة المتوارثة عبر القرون التي تلتزمها المعاهد العليا للتعليم الديني في المجتمعات العربية الاسلامية ما أعظم جلالها بسبب بساطتها ، ومنظر التلاميذ المصطفين قعودا على الأرض في حلقات حول أسناذهم الشيخ المستند الى عمود في المسجد وهو يلقي عليهم المتون والشروح ، كل ذلك قد تضاعف روعته وأصبح أثرا باهتا لم تبق له الاغرابته وطرافته التي تجذب الأنظار اليه ، يحدث هذا في اثنتين من أهم الجامعات الاسلامية ، في جامعة القيروان التي تفتح أبوابها في شهر رمضان لطالبي الاستماع للدروس ، وفي جامعة الأزهر التي يقصدها الطلاب الأجانب اكتسابا لفخر الانتساب اليها ، ولكن الدراسات الدينية العليا في مدينة فاس وفي القاهرة قد خضعت للنظم الحديثة ، سواء في المنهج أو في وسائل التعليم وأدواته .

(ز) « تعدد الصور يعتمد الرايا ، وأزمات الحضارات : توجيهات جديدة للعلاقات الاسلامية »
حوليات وثائق الدراسات الاجتماعية والدينية (عدد ٣٣ يناير ١٩٧٢ ، ص ١٢٥)
واقرا بالانجليزية :
« ديناميكية الفكر الاسلامي المعاصر » : وهو مقال في المجلة الفرنسية « فرنسا وآسيا » ، العدد ١٩٧ لسنة ١٩٦٩ ص ١٤٧ .
وبالعربية :

تصريحات واردة في مجلة « الفكر » التي تصدر في تونس ، عدد ابريل ١٩٧١ ، ص ٩٨ .

والانتقال الى العقلانية قد أدى الى تحول في الفطرة من الاهتمام بتحديد السلوك الأخلاقي للفرد الى الاهتمام بالمشاركة في الجهاد الوطني ، لأن نيل الاستقلال السياسي لم يتم بغير نضال جموع الشعب ، التي أثار حماسها درجة بعد درجة نمو حركة الجهاد الوطني وتنظيمها ، ففي مجال الاقتصاد بعد أن كان الخلاف هو الذى يدور بين السلفيين حول مسألة التعامل مع البنوك والمصارف هل هو خلال أم حرام - وكانت هذه المسألة محصورة فى نطاق مساسها باستقامة عقيدة الفرد المتعامل - أصبح الخلاف هو الذى يدور حول النظام التعاونى أو نظام التسيير الذاتى أو نظام التخطيط . وباختصار فإن الذى طرأ هو موقف جماعى من مسألة استقلال الموارد القومية واستخدام ثمراتها فى علاقتها بمجال المبادلات فى السوق المحلية أو الدولية .

وهكذا فعلى غرار ما حدث من قبل مرارا طوال تاريخ المسلمين فإنهم اليوم - لكى يعطمنوا على دوام طراز حضارتهم المتميز يحاولون بكل جهد أن يوفق مسعى لهم مزدوج - مسعى جديد وجوهري - للتوحيد بين طرفى الثنائية التى أشرنا لها . وينبغى القول بأن أحد مساعيهم السابقة لتحويل الثنائية الى وحدة متوحدة لم يعد واردا ، ذلك أن العالم الاسلامى قد تجمع واستقلت دوله ، وقد حرر أنظمتها الثقافية المتباينة فى نطاق ما هو حادث داخله من مواجهة بين الحضارات المتباينة كما تمثلها فئة الجاليات الأجنبية التى تنتمى الى الدول الاستعمارية وفئة السكان الأصليين ، كما تمثلها أيضا المجاورة من فئتين كالهندوس والمسلمين فى الهند . وترك جانباً ما حدث من تحول الفئات التى اعتنقت الاسلام فى افريقيا السوداء ، وكذلك قيام الكيان الاسرائيل فى قلب الأمة العربية ، ويلزمنا كذلك القول بأن مساعى أخرى من المسلمين لتحويل الثنائية الى وحدة متوحدة لم تعد - كما هو الحال منذ مطلع هذا القرن - تستند الى أخذ أنصار القديم وأنصار الحديث مأخذ الضد للضد ، وذلك بفضل ما حدث من ابطال كل جانب لتأثير الجانب الآخر ، ولكن التحويل الذى نعينه هو الذى بدأ السعى اليه طول القرن التاسع عشر الى اليوم فى صورة حركتين متكاملتان وتناقضتان ، الأولى حركة فتح النوافذ والاقتباس ، والثانية تمثل فى القيام بدراسات تحليلية للحضارات الأخرى ، فستخلص منها العناصر التى تنسك الحضارة الاسلامية وتنفدها وتدمجها ، وذلك فى مجالين : هدفها فى المجال الأول هو تحقيق التماثل مع القوى الأجنبية كمساواتها فى الاستقلال والسيادة الوطنية والأخذ بالأساليب العلمية والاقتصادية الحديثة ، وهدفها فى المجال الثانى مرتبط بذاتها هى فى مسعاها لمحو لفوارق الاجتماعية والاقتصادية بين أبنائها هى ، مسعاها - باختصار - كى تشارك

والصنف الثانى يهدف الى التعرف بأهم عناصر المجتمع المعاصر فى البلاد الاسلامية :

- (١) عن الفلاح أنظر « حركة السكان ، القوة الاقتصادية وتمليك الاراضى الزراعية فى الجزائر »
 من مؤلف لجاك بيرك وج.ب. شيلارنى وآخرين . بعنوان « من عصر الامبريالية الى عصر التحرر من الاستعمار » صادر عن دار النشر ميثوى ، باريس سنة ١٩٦٥ .
 (ب) « الكادرات القوسطة فى البلاد الاسلامية » فى مقال منشور فى « حوليات الدراسات الاجتماعية المراكشية » العدد الاول لسنة ١٩٦٨ ، ص ٣٦ .

في حركة التطور العالمية وفي انقضاء على انقسام الثنائي. المورث بين الثقافة الأدبية والثقافة التي تستحق أن توصف بأنها ثقافة عقل مستنير رشيد .

والذين حازوا السلطان والنفوذ في أهم الدول العربية منذ تحررها هم فئة رجال الجيش المظفرين ، أو فئة المجاهدين الذين برزوا فوق ركاب حركة المقاومة الشعبية التي عملت على تحرير الوطن ، أو فئة الأعيان التقليديين ، أو أعضاء البرلمان البارزين أو الأعيان الذين بقي لهم ترسمهم بأساليب الاستعمار في الإدارة والحكم . وبهذا ففي مجال الفلسفة والسياسة واستلهم التاريخ القومي وفي مجال تكامل الأنشطة الاجتماعية أنيط برجل الفكر منذ ذلك الوقت النهوض بواجب هو الواجب الأمثل له ، الا وهو دراسة ما يراه معروضا في العالم من تعدد خطط التنمية وأساليبها لكي يتدبر ويختار منها ما يصلح لتوجيه مسار أمته .

بالتالي ارتبطت وظيفة رجل الفكر بالقيادات التي تتولى توجيه هذا المسار ، انشاء أو تنظيمها ، وارتبطت كذلك بقطاع البيروقراطية في إدارة المكاتب الحكومية أو إدارة الوسائل الفنية في مختلف نواحي الإنتاج . بل ارتبطت وظيفة رجل الفكر أيضا - وبصفة عامة - بمشاكل الشعب ، وعبر علاقته بالقيادات الأخرى . وحين تبين أن سلطان نفوذه ليس حقيقية واقعة فإن رجل الفكر يلتمس التعويض في اتخاذ مواقف تعينه على تأكيد القول بأنه أيضا ينطبق عليه وصف المنتمي الى القوى العامة التي ينظم في صفوفها ، أفليس هو أيضا « عاملا » في حقل تنمية الأمة وتنمية الثقافة . فرجل الفكر « العامل » الذي اصطلح على تسميته بالمتقن يتكفل بتقديم صيغة عصرية منقحة لحقيقة الحضارة العربية وماهيتها في مواجهة الحضارات الأجنبية ، وأيضا - اذا دعا الأمر - في مواجهة حكام بلده الذين لا يستطيعون الفكاك من ضرورة مصالحة القوى البارزة على رقعة اللعبة الدولية وضرورة تقديم تنازلات لها ، وتنقيد حرية تصرفاتهم بضغوط الأهداف التي يترسمونها ، فرجال الفكر يتجمعون ويترابطون لتأكيد وصفهم ووضعهم بين القوى ذات التأثير في العالم العربي ، سواء منها تلك التي تسحب البساط من تحت القرار السياسي لتقويضه وتلك التي تقبله وتعمل على تنفيذه . ومن جهة أخرى ينتفع رجال الفكر في الداخل بكل زلة تقع من فئة الأعيان في مقاعد الحكم وتعود عليهم باللائمة دون أن يتأني مع ذلك لرجال الفكر أن يحتلوا بدلا من هؤلاء الأعيان المكانة التي لهم في سلم التدرج الاجتماعي وينتفعون - في الخارج - بما يصدر لهم من مؤلفات وأبحاث ودراسات ومقالات وبحضورهم في المؤتمرات الدولية ، وبجدالهم ومنازعاتهم مع رجال الفكر والسياسة في البلدان

(ج) « وضع المرأة والعلاقات الاجتماعية في نظر الإسلام المعاصر » : كراسات الشرق المعاصر ، العدد ٧٧ ، أكتوبر ١٩٦٩ ، ص ٤ والعدد ٧٨ ، ديسمبر ١٩٦٩ ، ص ٤ .

(د) « المرأة المسبلة في المدن الحديثة » : مثال في مجلة « السياسة الخارجية » ، العدد ٢ ، سنة ١٩٧١ ، ص ١٤١ .

(هـ) « نفوذ البرجوازي العربي والصورة القابلة في لبنان » : مثال في « المجلة الدولية للمعلوم والنمو الحضاري » الصادرة من الجامعة الكاثوليكية في مدينة لوفان ، العدد ٤ ، سنة ١٩٧٢ ، ص ٥٧ .

الأخرى ، ومن هنا حظوا بالمبالغة فى تقدير أثرهم فى الرأى العام الدولى ، وهى خطوة لا تقوم على أسس متكافئة أو متوازنة ، اذ لاحظوا لأثرهم بمثل هذه المبالغة لدى شعوبهم ، وسبب تقليل أثرهم فى الداخل هو أنهم بالنسبة للشعب قلة هامشية ربما شايها غلو فى التشيع بعبادى الغرب أو مبادئ الماركسية ، مما يمنعه من أن يكون لهم ما يطمحون اليه من المبالغة فى تقدير أثرهم فى التوجيه الفعلى لسياسة بلدهم •

هذا هو شأن رجال الفكر ، انهم أيضا - على سبيل تعويض ما فاتهم من تقدير أثرهم فى حكم بلادهم - يتخذون مواقف أخرى غير التى ذكرناها ، من ذلك استعانتهم بحجج تقف فى الظاهرة عند حد الجدل الديالكتيكي (وهل يمنع هذا من وصف هذا الجدل بأنه جدل فى صميم العقيدة الايديولوجية) • يفعلون ذلك طلبا منهم للتغلب على معاناتهم لهذا الاحتلال فى التناسب بين مكانتهم الاجتماعية ودورهم فى حكم بلادهم • فهم يصفون أنفسهم بأنهم فى الأمة ركيزة الفكر النابع من قيم المجتمع ومن أعلى مستويات أهداف تاريخها القومى ، يقولون عنهم انهم قلة ، نعم ، ولكنها هى القلة المستترة التى تضطلع باداء رسالة جلية تتمثل فى التكفل بالحكم على ميزان العلاقات بين قوى المجتمع ، وبالحكم أيضا على الصراعات بين المتناقضات فى الداخل وفى الساحة الدولية ، وكذلك التكفل بتوجيه نقد الى الحكومة يصل الى حد المطالبة بزحزحتها للحلول محلها • انهم يعيشون هذا الموقف الفكرى الذى يعرضهم عن فقدانهم لدورهم فى مباشرة الحكم ، طلبا منهم لابرار الترابط بين النظرية - كمبدأ تصورى مجرد - والنظرية كتطبيق فعلى ، الترابط بين الماضى والحاضر ، لحسب أمتهم على استرداد بصيرتها بمسارها التاريخي ، وحث ثقافتها على استعادة ثرائها وعمقها • ولكن ضغوط المتعضيات المتحركة فى الساحة الداخلية تبرهن على أن هذا الفكر مائع وغير محدد ، فإن الطريق الى رسم الأهداف حسب الامكان والجدوى ليس هو الطريق الذى يسلكه رجل الفكر ، فانه فى الغالب يفضل أن تقوده رؤيته للأفاق البعيدة دون أن يربط هذه الرؤية بالظروف والحوادث الراهنة ، بل يزعم أن صورة الآفاق البعيدة لها من العينية المحسوسة نصيب لا تحظى بمثله صورة الموقف المرنى عن قرب • وازاء الحلول الفورية التى يمثلها نظام الحكم الحاضر لضرورات اليوم يلجأ رجل الفكر الى النبوءة ويشيد بصدقها ، وأن نظرتها هى نظرة واقعية لا نظرة خيالية • ومما يمس رجل الفكر أيضا أن تاكيدته أن الأمة العربية وثقافتها مقلتان على بعث جديد يعبر عنها بالحنم والجزم كأنها أحكام قاطعة ، وغير محتملة للمناقشة ، يدلى رجل الفكر بهذه التاكيدات دون أن يعنى عناية كافية بتعريف ورسم الطرق والوسائل التى تؤدى الى هذا البعث الجديد •

ورجل الفكر شديد الحرص على ابقاء مستوى نشاطه واهتماماته محصورا فى دائرة الانشغال أغلب الوقت بالقضايا النظرية ، فهو اذن غير متلهف على المسارعة

(و) والعسكريون العرب بين السلطة والثورة : مثال فى « الكراسات الدولية لعلم الاجتماع » ، العدد

بتقديم مقترحات بتدابير عملية تنفيذية ، ونكوصه هذا يلقي على عاتق رجال السياسة أو على جهازهم البيروقراطي عبء التعرف بصورة محددة على التدابير العملية الواجب اتخاذها بضغط من الظروف الراهنة ، أو المستقبل القريب كما يتراعى لهم أو كما يتنبأون به .

ومبعت هذا الضغط هو أسباب اجتماعية واقتصادية صرف ، وبهذا لا تكون هذه التدابير الا حلولاً جزئية . ومن هنا تنشأ الفجوة الكبيرة بين الأهداف الأساسية - وهي بعيدة غاية البعد - وبصورها اعتقاد أيديولوجي نظري محض ، يفرضه العقل ويعجز عن البرهنة عليه في آن واحد - وبين السبل الممكنة التي تؤدي الى تحقيق هذه الأهداف البعيدة اقل تلبساً بالمجازفة والمخاطرة وأقل تعرضاً لاحتمال الخطأ اذا عقدت مقارنة بينها وبين الرؤية من مسافة قريبة أو من مسافة متوسطة الطول . وهذه الهوة تزيد من تصلب موقف الجانبين المتعارضين ، موقف جانب الحكومة بجهازها البيروقراطي التي تعمل وفقاً لضغط ضرورات حال بلدها ، وموقف رجال الفكر الذين تدعو طليعتهم الأكثر تطرفاً لاعتناق أيديولوجي للاشتراكية الثورية والاقرار لهم بأنهم يمثلون ضمير الأمة العربية في مواجهة قصور الحلول الوقتية العارضة . ولا ريب أن هذا الموقف الراديكالي من جانب رجال الفكر في مواجهة المحتلين لمقاعد الحكم هو الصورة التقليدية لظاهرة أصبحت عالمية . غير أن هذه الراديكالية تنتهي الى التفاعل مع قوى المجتمع التي يتحقق نجاحها في الحد من ضغط السلطة الحاكمة بحيث يندمج الكل في قالب تاريخي واحد (حسب تعبير مشهور جاء به جراسي) يجمع على نحو أكثر عمقا داخل الوضع القائم بين منطلق طراز ثقافته ومؤسساته الدستورية ومنطلق سواد الشعب . ورجل الفكر في الوقت الحاضر لا ينهض كل النهوض بدور المثقن للنظريات أو دور المستشار الناصح الذي يكبح الجماع داخل النظام القائم ، لا هذا الدور ولا دور الوسيط بين القاعدة والقيادة . هذه هي الوظيفة التي كان يتولاها في المجتمعات السالفة من ينطبق عليه لقب العالم . ان مطمح رجل الفكر هو القيام بهذا الدور وإداء هذه الوظيفة ، ولكن الأوضاع القائمة فيما يبدو تحول بينه وبين تحقيق مطمح . ولذلك فان ظاهرة القسمة الثنائية (التي اشرنا اليها) في مجال القصور المحض بين الفكر والعمل قد ازدادت جرائرها بانفساح الطريق أمام الوقوع في خطر الأخذ بحلول تيسفية لاعادة التناسب بين القيم في المجتمعات العربية بكل ما تسفر عنه من نتائج ومنجزات ،

ومع ذلك فان ارادة اعتناق تفسير شمولي جديد للتاريخ هي التي تكشف لنا الملامح النفسية لأصحاب هذه الإرادة وملامح الأسلوب الذي اتبعه الرأي العام في التعبير عن كراهيته للفترة التي عانى فيها من الاستعمار ، كما تكشف لنا حكم الرأي العام على الحضارات الغربية بنظامها الليبرالي الحديث أو نظامها الاشتراكي ، ولكن هذا الدور المزدوج الذي يقوم به رجل الفكر في علاقته بالشعب - من حيث أنه صوت يحث على السير في طريق وصلى لصوت الشعب - يضطره في الوقت نفسه الى أن يحث رأسه أمام المتناقضات الزاحفة عليه بين مطلب تملك الرأي ومطلب اذاعة هذا الرأي ونشره .

التحول في وسائل الاعلام :

ننتقل الآن الى مسألة أخرى أساسية في المجتمعات الإسلامية العربية المعاصرة ، ذلك أن اللغة الفصحى المتوارثة عن السلف لم يعد هناك من يطبق قواعدها بحيث يفيد منها المطالب التثقيف ، وكاد يبعد ما بينها وبين اللغة العامية الدارجة المستخدمة لأغراض الحياة اليومية .

إن انتشار وسائل التعليم مع تعريب المصطلحات الأجنبية ترتب عليه تطور حديث معتمد على قاعدة كثيفة ولكن أثره قد اقتصر على المتعلمين (أي غير الأميين) الذين أصبح من السهل على الزعيم نقل أفكاره اليهم في خطبه السياسية عن طريق وسائل الاعلام الجماهيرية ، ولكن هذه السهولة تفلت من يد الكاتب وتستعصى عليه إذ أصبح من الواجب عليه أن يجد قوالب جديدة لأدوات عمله ووسائل اتصالاته ، من حيث اللغة ومفهوم البلاغة والفصاحة إذا أراد أن يكون كاتباً جماهيرياً على أوسع نطاق وأن يتم له ما يريد تحقيقه من إقامة أسس جديدة للحياة الاجتماعية الثقافية ومن الوصول الى ازالة الفروق بين المستويات اللغوية .

ولا نعرض هنا للجهود المبذولة لبلوغ هذا الهدف ، وقد تردد كثيراً ذكرها والتعريف بها ، وإن تباينت أنواعها أحياناً ، أما عن طريق اصطناع صورة محورة للفصحى تمتاز بالسهولة والحداثة وتحفظ مع ذلك بقواعد النحو بعد تيسيرها ، وأما عن طريق لغة يميكن وصفها بأنها اللغة الوسطى أو اللغة الثالثة ، وهى نتاج عمل مزدوج : عمل لتهديب العامية ، وعمل لتحديث الفصحى . هذه هى لغة التخاطب بين أهل المدن ، ولغة المسرح (أنظر بعض أعمال توفيق الحكيم) مع عدم نفي اتصالها بالفصاحة التقليدية سواء فى أسلوبها (فكراً لا تمييزاً) أو فى تركيبها . ولكن هذه اللغة تتطور حين تعبر عن قيم ومعان تتضح حداتها (كالكلام مثلاً عن الحريات والحب والقلق والخوف والتلقائية والروح الاجتماعية) . هذه المعاني المجردة تبرز لها صورة محسوسة فى مجال التفاعل بين العلاقات الانسانية ، فيكون التعبير عن تقلبات المزاج ، عن السخرية ، عن التكافل الأخرى . وتتطور هذه اللغة الثالثة أيضاً عند احتضانها لمصطلحات السوق المالية ومجالات التجارة والصناعة والادارة ، إن المسألة الجديرة بالفحص والوزن هى حقا مسألة عمق هذا التحول الحادث فى طراز ثقافة العرب بفضل نشاطهم الفكرى المعاصر .

ونستطيع أن نقول بصورة مجملّة أن اللغة العربية برمتها تبدو لنا صورتها فى ثلاثة ملامح ، الأول هو ملمح المفردات التى تعيش فى المعاجم (وهى راجعة الى أنواع من العادات أو أنواع من أصول النحت اللغوى) ، والثانى هو ملمح نسق تفاعل اللغة وتطورها كما يبدو فى طريق تعبيرها عن الحادث فى مضمار المعلومات وعن الحجاج وعن بعض أوجه المنطق والفكر ، والملمح الثالث هو منهجها فى الإشارة الى أنواع من التمدن تشهد بها منجزات جماعية (هذا هو مجال مقولات علم الأخلاق والأدب والقانون والتاريخ ، مما يتيح لكل فرد أن يتأمل انتماءه للجماعة ويخضعه للفحص والتحقيق .

واللغة العربية بعلامها الثلاثة هذه تعاني من التوتر لما يقع عليها من ضغط شديد ، اذ ينبغي لها أولا أن تصطنع بعض الكلمات لتسمى بها بعض الأشياء ، وأن نعثر على معان تنطبق على الحياة اليومية الحديثة ، وينبغي لها فوق هذا وبعد هذا أن تعرف كيف تعبر عن الجديد في مجال الإدارة والنظريات العلمية ، وعن أسلحة الجدل بين المذاهب السياسية ، وفي هذا الصدد نجد أن السلطات المسئولة عن رعاية اللغة العربية تتأرجح بين المناداة باقتباس الكلمة الأجنبية والعمل على ترويجها وبين المناداة بترجمتها الى العربية . وقد يجدون لهذه الكلمة ثلاثة جذور أوربية اغريقية ، لاتينية فيتيج لهم تشابكها وتفاعلها أن يكون أفضل مدخل الى الترجمة هو اختيار أحد هذه الجذور الثلاثة سواء من حيث مدلول الكلمة أو من حيث صياغتها اللفظية ، وفي مجال التطبيق العملي لهذه الاتجاهات نجد أن الاذاعة والصحافة تعتمد - بشرط بذل الجهد لتهديب الأسلوب - الى احتضان الكلمات الأجنبية المقتبسة اذا كانت شائعة على الألسن أو كانت من خصائص لغة أجنبية ولصيقة بها . فدورها هو دور الاحتضان لا دور الاقتراح .

والاقبال على اقتباس الألفاظ الأجنبية اتجاه تقاس سلامته بقدر نجاحه في اضافة عوامل جديدة على حياة المجتمع . ثم أن الحروف التي تكتب بها اللغة واشتقاق الكلمات وهجرة السكان هي العوامل التي يتم بمقتضاها اثرها اللغوي بفضل اقتباسها لألفاظ ومعان جديدة ، بل اقتباس أطباق من المعاني مما تقف أمامه الترجمة البسيطة حائرة لا تدرى كيف تلتزم النص وتعكسه بأمانة وصدق . غير أن اقدام اللغة العربية على الاقتباس ما لبث أن كشف أنه مؤد الى انزال ضربة بنقاء اللغة الأصل وتعرضه لخطر شديد .

ولكن هناك ضربة أخرى ، وخطرا أشد وأنكى ، يهددان اللغة في الملمح الثاني الذي أشرنا اليه ، ملمح خاصية الأسلوب العربي ، : أسلوب سياقة التتابع لفقرات متجاورة ، بينها تبادل في القاء الأضواء وتلقيها ، بالتضاد والمائلة ، فينبعث بفضل التضام - انبعاث الشرارة - مفهومها ، ولا يكاد الوصول اليه يتحقق الا عن طريق الحذف ، ومن بين الأسماء والأفعال والحروف تميل اللغة العربية أكثرما تميل الى استخدام الفعل وتعمل من مقامه في الجملة ، الفعل الذي يؤدي معنى الاتيان بعمل ، أو بالأصح طاقة هذا الفعل على الانطلاق في صورة مجردة تتشكل وترسم حسب وجود الفاعل أو الصفة أو العلاقة بكان الانطلاق وكذلك البلاغة العربية تميل أكثر ما تميل الى الشعر ، وهو لب الحس بالجمال وقوة الابانة حسب مفهوم علم المعاني (السيميائية) ، ويتدرج خطر الفكر فيه بالايحاء والمقارنة والاستقراء .

وقد تأتي للعربي اليوم أن يمتلك بالتدريج منطق القياس الاستنباطي الذي أتاح له أن يستخلص له من خصائص نظام لغته وأسلوبها سنداً عقلانياً ، فيكون الفهم لا التفهيم - وفقاً لعلم المعاني - أقل اعتماداً على الاستماعة بالحس ، أو اختيار واحد من بين احتمالات عديدة للمعنى ، بل أن أكثر اعتماده يكون على فكر استطرادي

وعلى التحليل مما يتكشف معه مضى الإرادة الى فهم العالم بالتتابع والعدول عن ادراكه جملة ادراكا فوريا ، وهذا هو النهج الى حث عليه المعتزلة وفلاسفة العرب . وأتباع هذا المنهج يزداد اليوم بسرعة ، فقد تخلى النص العربي فيما يبدو عن أسلوب البيان التقليدي الذي يعتمد على تتابع دون ارتباط لطاقات الفعل على الانطلاق ، وأصبحت صياغة النص يتحكم فيها مطلب اثرء اللوحة التي يراد رسمها ، فالأسلوب العربي أصبح يحتوى الأسلوب الغربي فى التعبير والحركة .

إن تأثير الفلسفة والآداب الاوربية (وقد اقتصر اليوم على مجال الشؤون الدينية . لا العقائدية كما كان فى الماضى) اقتضى أن ينتقل الى الفكر العربى المنهج التقليدى للتعبير فى اللغات التى صاغتها الحضارات الصناعية الاوربية وبالأخص الانجليزية والفرنسية من حيث أن سياق أسلوبها يقتضى البدء بالفاعل (المسند اليه) ثم يليه الفعل (المسند) ثم تته المسند وبينهما حواشى يركب بعضها بعضا مما يعين الفكر على أن يتدرج تصوره الموضوعى فى حركة نامية ، انه باختصار منهج منطق واضح الحدود ، يقوده اعتماده على التكشف التدريجى ، وأخذ الوارد عليه مأخذا عقلانيا . فاذا حدث هذا أصبح منهجا غايته تكشف وقوع الفعل فى الزمن باستخدام عوامل مقرررة . وهكذا فإن الحدس النافذ يحل محله الاستنتاج ، وكذلك فان الطاقة المجردة للعقل على الانطلاق (وهذا هو شأن « العقل » فى سياق الجملة العربية ، أى أنه بؤرة هذه الجملة) تتراجع وتختفى لتحل محلها أسبقية « الفاعل » أى مصدر الفعل ، وهذا التأثير اللغوى يوازيه تأثير على تطور قوالب الأدب العربى ومضامينها . فالأدب العربى الموروث - شأنه شأن المباحث الأخلاقية عند قدماء العرب - لا نجد فيه الا أمثلة قليلة من انتاج يكون ثمرة الخيال - الرومانسية أو الطوبية - ذلك لأن الابداع والابتكار يكسنان نزعة المؤلف الى خلق عالم يكون من صنع خياله ، مما يشئ - على نحو غير مباشر - بتركيبه النفس ، على حين أن الصدق ، أو الحشمة - كما يفهمها العربى - تمنعه من أن تتعرب سريره أمام مرآة أخلاقية ، فمالئ فنون القول فى مستوياتها الرفيعة الى معالجة التاريخ والجغرافيا وتقرير أصول السلوك الأخلاقى وفق هذا السلوك ، فمادتها ما هى الا التمثل بأنماط مستمدة من المجتمع ، فالبينة تحيط بالفرد دوما وتحميه .

ولكن هذه البيئة تحللت بضغط متتابع من غلبة الليبرالية الاقتصادية ونشوب المعارك الثورية . وهذه عوامل جعلت رجال الفكر من العرب يتحللون من واجب الحذر والمجاملة والتوقير . انها صاغتهم فى قالب رجل الفكر الغربى الذى تخلص من الفجاجة ، ودفعتهم هذه العوامل للجهاد بالعمل المباشر ، أى بشن المعارك ضبوأ مع الطبيعة أو النسيج المعقد للمستويات الاجتماعية . ولكن هيكल العلاقات الاجتماعية السالفة ومجالات مدركاتهم المعهودة من قبل قد برزت لهم من جديد .

أن العودة الى « الأنا » وتملك زمام المبادرة سار جنباً الى جنب مع عوامل الردة الى حالة التخلف السابقة ، فلا مفر لهم من مصارعة هذه العوامل . ومن شأن هذا كله أن يخلق الوهن بالبيئة الاجتماعية التى تولدت عن رسوم التقاليد أو نشأت

فى ظل حكم استعمارى ، فكل فرد يريد أن يلتصق كل الالتصاق بال لحظة الزمنية العابرة وبصورة المستقبل الآخذ فى التشكل .

ومن هنا جاء أمل العرب فى شغل مكانة لهم فى التاريخ (تعاقب انتزاع الدول العربية لحقها فى الاستقلال واعداد خطط التنمية والتعمير والسير نحو الاشتراكية) . ومن هنا أيضا هذه التجربة الفريدة التى يعيشها رجل الفكر العربى ، هو الشاهد الذى يعتمد على خبرته وكرياته ، وهو يتكفل بارشاد كل من حوله ، هو الذى يهتدى الى وسيلة أسير لامالة الرأى العام ، ويعمل على خلق أنماط مستحدثة للسلوك ، وركيزة أصدق أثرا للأفكار والعواطف الجماعية . ان النهوض لمواجهة الحوادث والمبادرة بالعمل مع قبول المجازفة وتذوق مرارة الهزيمة ونهش الشكوك والميرة والتساؤلات والشعور بالحذل عند النصر ، بالحيرة والأسى حتى تنطفىء الحماسة بعد أن توهجت أياها طويلة ، كل هذه تعمل على اغراء رجل الفكر بأن يشارك فى الجدل الدائر حول نظريات المذاهب الاجتماعية ، ويستخلص له رأيا - من الوجهة السياسية والاستراتيجية ينادى به . اذ يجد منابع آرائه حين يكتب بوحى من سيرته الذاتية فى تعبير تختلف درجات بلاغته وأفصاحه ، وهناك أمثلة عديدة على قولنا هذا : كتاب فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر ، ومقالات المقاربة ، وشعر الفلسطينيين .

هذا هو شأن رجل الفكر ودأبه ، موقف ثابت يستحق منا أن نتولى شرحه وتفسيره باختصاه لأصول التحليل النفسى ، فالأدب تعبير يحقق أراضاء الذات ويفجر أنغام الجمال فى اللغة ويفسح المجال للنقد الاجتماعى ، بل الأصح أنه يخدم هذا النقد ويقوده ، انه التطلع الى الطوبى ، أى إقامة المدنية الفاضلة فى المستقبل اعتمادا على عمل حافزه هو التطوع وجده ، يفوق اليوم فى قوة دفعه أهم المشاغل التقليدية التى كانت من نصيب رجل الفكر العربى من قبل ، وبفضل هذا العمل تتوفر لرجل الفكر قدرته على تملك اللغة ، وهى العمود الفقرى لأمته ، متمثلا فى الشعر .

وهكذا فان الدوافع السياسية تطفى اليوم على الرواية والقصة والقصيدة والنقد الأدبى والسينما ، بل تطفى أيضا على المسرح الحديث ، فنقمة العنف التى تتسم بها أعمال المؤلف الجزائرى كاتب ياسين تقابلها نقمة السخرية القاسية فى مسرحية « غفارت مصر الجديدة » من تأليف على سالم التى أثارت عدة تعليقات صحفية . ولكن أحب قالب أدبى لهذه الدوافع السياسية هو قالب المقال ، وهو قالب متعدد الأشكال ، بل هو أكثر القوالب طواعية للكاتب ، فهو الذى يتيح الإفاضة فى عرض الآراء - حتى الافتراضية منها - هو تعبير حر عن فكر لا يستلزم أن يكون صاحبه دارسا لمادته دراسة شاملة بحيث يكون فيها حجة ثبता ، هو قالب أشد ميلا للتخليق والتحويم فى جولات واسعة حول الفكرة وعرض تقارير بدئية ، بدلا من الالتجاء الى تقارير لا تحتل القلب حسب الأحوال ، فهو أحيانا يجمع فى خليط واحد بين الملاحظة والفرض والهدف ، دون أن يحدد ويقرر الشيء الواقع قصلا والشيء الممكن وقوعه والشيء الموعوب فى وقوعه ، ومع ذلك فقد حظى بأحداث دوى منقطع النظير .

رجل الفكر العربي ! الاسلام فجوه ذاتية العرب

وهذا الدوى ناجم من حركة الفكر المعبر عنه السابق الإشارة اليه ، ناجم من مضمون هذا الفكر ، وناجم أيضا من انجذابات غامضة يثيرها تضخيم بعض القيم أو تعديل موازينها وعلاقاتها ، ولو أنها متشابكة فى نسيج المجتمع الاسلامى والامة العربية ، فالخضارة الاسلامية - عبر اتساع رقعتها الجغرافية اتساعا شاسعا ، وعبر تعدد الأجناس التى جسدها - قد جعلت تصورها الميالى للرب المعبود ، أنه اله واحد احد لا شريك له ، هو الدعامة التى تقوم عليها كل تصوراتها السياسية لعوامل الوحدة والانسجام فى المجتمع الدينى ، أى الأمة الاسلامية . ولو رجعنا الى دركهايم لوجدناه يعكس الوضع والترتيب ، فهو يرى أن وحدة المجتمع الاسلامى - وهى شرط أساسى لانتصار الاسلام منذ مولده - هى الدعامة التى تقوم عليها ضرورة التمسك بمبدأ التوحيد الإلهى ، وهذه الازدواجية فى التصور وفى النتائج الاجتماعية المترتبة عليها تتصادم مع الفوارق الجنسية الجغرافية ، والاقتصادية الاجتماعية ، التى تفجرها حركة التاريخ الذى تعايشه الأمة العربية الاسلامية .

ان الذى صور تاريخ المسلمين على امتداد القرون هو ما شهدته من توتر وعراك بين أهل السنة والشيعة ، وداخل المذاهب والقبائل والأسر الحاكمة ، وبين بعضها وبعض . ان اختلاف الراى بين الفرق والمذاهب التى نشأت فى العهود الأولى للإسلام كان مرجعه الى اختلاف تصوراتها المثالية للعقيدة ، وكان يقتضيها اختلاف ما تستند اليه من أسس اجتماعية اقتصادية ، وكان الفقه لا يتبرم بالخلاف فى الراى بل يحض عليه ، إما اليوم فإذا استثنينا هذه المواجهة وهذا الاعتراض على بعض المذاهب الهامشية (كالبهائية والأحمدية) وبعض المذاهب الشاذة (ربما لدوافع سياسية) فإن العالم الاسلامى يميل الى التخفيف من حدة عداوته الدينية ، فالشعور بأن الاسلام دين عالمى قد زاد اتضاحه ، لا انبعاثا من الرغبة فى توحيد لمختلف المقررات الميتافيزيقية ومختلف الشعائر ولا من الرغبة فى توحيد العادات والأعراف ، بل انبعاثا من اعتراف ضمنى بأن لا شذوذ فى هذه المذاهب وهذه الشعائر التى اقتضاها اختلاف رأيا فى التصوف أو الفقه أو الفلسفة أو المبادئ الأخلاقية - وربما عدت من البدع - فلها الحق فى المساواة التى اعترف بها الاسلام للمذاهب الرئيسية الأربعة ، فكل حصيلة لفكر انسان مسلم ينبغي الاعتراف لها بأنها تندرج فى عموم حصيلة الفكر الاسلامى . فكل انحراف لراى يزعم أنه يحتكر الصديق دون غيره من الآراء هو عبث لا طائل تحته . بل هو مضاد للمبدأ الذى يقرر ويؤكد وحدانية المعبود ، وحدانية العقيدة ، وحدانية الجماعة الاسلامية مضاد لتفرد الحضارة الاسلامية وأصالتها . أن هذه الانحرافات يتم عزلها ونتيجتها استجابة لضرورات جوهرية تفرضها العقيدة والشريعة ، وهكذا فإن هذا الميل المتصل نحو إعادة تجميع المسلمين واخضاع المذاهب للانسجام فيما بينها ، ولا نقول الى التطابق والتماثل ، هو أكثر العوامل بعثا للأمل فى المبادئ التى يعتنقها المسلمون اليوم .

نتنقل الآن الى المستوى الفردى وإلى الدين كحقيقة تكمن فى نفس انسان ،

فإن إيمان الفرد بأحكام الشريعة ويسلوك في الحياة يعتبر فريضة دينية ، أو إيمان بالحساب في الآخرة ، لا يقتصر أثره على هذا الفرد وحده ، بل يمتد ويعطو ويصبح لب مقومات الحضارة الإسلامية انه هو الذي يمنح النظرة الشاملة للوجود ، وبالتالي فهو الذي يفرض نوع التنظيم الجماعي ونوع الثقافة ، إن وحدانية المعبود ظلت خلال القرون هي المحور والاطار لمناداة الاسلام بأن رؤية العالم يجب أن تتسع لتصبح رؤية كونية ، وقد عمد المسلمون الى تحديد وتثبيت لوصف أنواع من السلوك ومقاييس الجمال ، ولكنها كانت عند التطبيق تختلف صورها باختلاف الزمان والمكان ، وقد جعل المسلمون اختلاف الصور متمثلا في اختلاف مواقف جغرافية وتاريخية ، فهناك أولا مواقف الأجناس داخل المجتمع الاسلامي ، تقتضى تعريف من هو العربي الصميم ومن هو التركي والجاوي والفارسي والافريقي . وهناك أيضا مواقف تتعلق بالنظريات : موقف فلسفي ، معتزلي ، سلفي ، وعصري ، ذو النزعة الانسانية أو الاشتراكية الليبرالية .

وإذا التزمنا مجال التصور المعنوي المجرد نجد أن حقيقة الدين الواقعة هي التي تنعكس على حقيقة الثقافة الواقعة ، ولكن هذه الحقيقة الثانية تتجاوز الأولى من الوجهة الاجتماعية ، بمعنى أن وظيفة الثقافة في المجتمع تختلف طبقا لمسارها في عدد من أفلاك متوازية - وليس على الدوام طبقا لتيار واحد - واختلاف هذا المسار يتمثل في اختلاف مجال هذه الثقافات ، هل هو رقعة جغرافية يغلب عليها دين واحد ، هل هو مجال عالمي ، هل هو مجال قومي . إن اتصالات المسلم هي في حقيقتها عالمية يطرا عليها تحول - نسبي لا مطلق ، والا تعذر فهمه - ويقاس هذا التحول بمقدار ما تحققه الثقافات الأخرى من الثراء والتميز . وقد أصبح الاستقلال السياسي في نظر المجتمع الاسلامي يتمثل أيضا في احياء ثقافته الأصيلة وبصتها .

واليوم فإن وطنية الثقافة هي مطلب يصر عليه - على حد سواء - أنصار التراث وما جاء به من اتجاهات فكرية ، ودعاة الاحتذاء بالاتجاهات الثورية بعد جذبهم سحرها . انهم يحاولون الآن أن يهتدوا الى تعريف شامل لهم ، يندرجون تحته ، أن يرتبوا صفوفهم ، أن يترابطوا في تجميع واحد ، أن ينتقلوا من حال الى حال ، وذلك بفضل تأكيد للذات مما يتبين أثره في مستوى رجال الفكر لا مستوى الجماهير .

وبحسب إزاء تأكيد لتصوير جوهر الاسلام هو عنصر أساسي من عناصر الذاتية الوطنية . أما القول بالعكس فلم يعد واردا (أنظر ملاحظتنا عن دركاهيم التي ورد ذكرها سابقا) ، وهذا التصور الذي يجري تأكيده يؤدي خفية الى تعديل في موازين العوامل التي يعترف بأثرها على القيم ، القيم التي تؤسس عليها فكرة القومية ، وفكرة العروبة .

وبالتالي فإن هذا الميل - وهو من بعض جوانبه ميل تقليدي - الى تأكيد الوحدة ضمن التنوع أصبح يلقي من رجال السياسة الذين يقيسون خطوهم بعرض وجذر اشادة به ، للدفاع عن الاسلام ، كما يشيد به من صدق إيمانهم بالعقيدة وينضم اليهم أيضا من نسميهم بالمستنيرين الذين ولوا وجوههم شطر الشواغل الدنيوية وحدها

ولكنهم مع ذلك يخضعون لسحر بيئتهم في طابعها الاجتماعي الثقافي وفي مثاليتها الجمالية ، يخضعون لسحر نمط الحياة التي يعيشها المسلم ، لسحر هذا الجو الذي يظل العالم الاسلامي كله ، انه حقا سحر عميق جذاب ، لا يمكن تعريفه .

فاذا جئنا للمحافظين ، وبالأخص الذين يشغلون مناصب رسمية أو الذين يتمسكون بالتقاليد لخدمة مطامعهم السياسية ، فاننا نراهم على العكس يبتعدون عن هذا الميل الذي أشرنا اليه ، أو الأصدق أنهم لا يرون في القول بمالية الاسلام الا أنه بمثابة خط دفاع ضد التيارات الايدولوجية المنتشرة في البلاد العربية .

ونستطيع ان نقول ان هذه الخلافات هي خلافاً عقليات ، والوضع المترتب عليها وضع طبيعي ومألوف ، ولكن الخلافات قد تزايدت الى حد القطيعة بتأثير نمو الحركة الراديكالية في العالم كله ، وأصبحت هي قضية العرب التي لا مفر لهم من مواجهتها ، فقد بدأ الأمر أولاً بمطلب الإصلاح الذي يتيح التوسع في سلطة المجالس النيابية وانتخاب أعضائها ، ليمقيها مطلب الجهاد لتحرير الوطن ، ثم مطلب إقامة دولة مستقلة ، ثم المناداة بالأخذ باشتراكية تسمى اشتراكية عربية ، ثم ميل واضح نحو الاشتراكية العلمية بعد حرب الأيام الستة — ثم — بسبب الممارك الدموية في فلسطين — محاوله للتكيف مع وضع يسود فيه اشراف الدولة ورقابتها تحقيقاً لأغراضها التوسعية وتنفيذاً متدرجاً لبرامجها الاشتراكية . وقد لقي هذا الاشراف وهذه المراقبة اعتراضاً من جانب أنصار الليبرالية البرلمانية ومن جانب أنصار الديمقراطية الكلاسيكية ، ولكن هذا الاعتراض لم يسفر عن تقسيم هؤلاء الأنصار لمنطوق برنامج عقائدي مستساغ فهمه ويتصف بالترابط والانسجام ويكون قادراً على تمثيل تطور العرب في الوقت الحاضر من جميع الوجوه ، حتى ولو ظل مبدأ العروية أو مبدأ الثورة هو لب القضية . وهذه الخلافات هي التي تحدد مسار موقف جميع المعتنقين لرأي أو آخر ، ويتعرض هذا المسار للحد منه وإيقافه في ظرف زمني ما ، سواء بالنسبة للفرد أو لجماعة أو لتيار فكري . ولكن الحقيقة الهامة هي أن الخلافات بين رجال الفكر لم تعد خلافات تدور حول العقيدة الدينية ، بل أصبحت خلافات تدور حول المذاهب السياسية والاتجاهات الاقتصادية ، أي حول أنماط تجمعات تعاد إقامتها على أسس جديدة ، وتكون رسالة الثقافة فيها هي القيام بدور عامل الالتحام والانصهار ، سواء داخل جماعة لها نظامها أو داخل دولة أو داخل كيان يراد تنظيمه ، وأعني به الأمة العربية .

وقد حدث أثناء حروب الاستقلال أن عمد رجال الفكر الى تأييد استخدام وسائل العنف ، وأن يكون النقد بحمل السلاح ، ولكن أغليبيتهم — فيما عدا الموجود منهم داخل اسرائيل — يحاولون أن يجمعوا بين ما لديهم من سلاح النقد ورؤى المستقبل لبلوغ هدف يعد من المعجزات ، هو تحقق الأمة العربية كلها — بذاتها لذاتها — إعادة تشكيل كيانها . وهم يعهدون الى المجتمعات العربية بواجب بذل السعي والجهد لبلوغ هذا الهدف ، ولكنهم يتصادمون فيما بينهم حين يتعرضون بعقبتين : الأولى في مجال سياسي اجتماعي ، وهي قصور القادة والطبقة البورجوازية الجديدة عن

الاهتداء الى نظام تصوري عقائدي يكون مقصوداً من رسمه سفور صورة واضسحة
لحقيقة كيان العرب السياسي ، بحيث لا يكون القصد منه هو دفع حركة التنمية الى
الامام فحسب ، والعقبة الثانية في مجال الثقافة النفسية ، نشأة قلق - هو أحياناً
قلق خفي - من أن التحولات المطلوب تحقيقها قد تسفر عن انكار ونقض للأسس
السابقة التي كان يقوم عليها الكيان العربي الاسلامي ، انكار ينمو بنمو الدعوة الى
مبدأ العروبة وحدها ، القلق من نشأة خصائص اقليمية تحد من مطلب وحدة الأمة ،
القلق من طغيان اقتباس ما يفرضه المنطق العقلاني من متطلبات مما يؤدي الى تعديل
جذري في مقومات الفكر لدى المسلمين ، فهذا القلق لم يعد سببه هو الشعور بفضاضه
التبعية للمبرزين في السباق الحضاري أو الشعور بالحسرة للتخلف عنهم علمياً
واقتصادياً ، بل هو قلق من مقدار وطبيعة التنازلات التي لابد من الرضاء بها وأدائها
إذا أرادوا اللحاق بهؤلاء المبرزين ، ومن هنا جاء هذا التشبث بتأكيد الطابع الاسلامي
العربي وتثبيتته ، أي كان الفكر الذي يسنده وأنا كان مضمونه ، أفليس هو في النهاية
فكر انسان مسلم عربي .

العمل على تحقيق التجانس الثنائي المحور أو الثلاثي المحور :

وهذا العرض السابق هو لب قضية مطلب التجانس في الحضارة العربية الإسلامية ، في الوقت الحاضر ، أن الحضارات - كالامبراطوريات تنمو وتبلغ الذروة
ثم تتحدر . ولكن حركة الانحدار تنصف بالبطء والتدرج ، مما يسفر في بعض
الأوقات عن فتور ملامح الثقافة ومنجزاتها ، فالصفة الجوهرية لكل نظام من نظم
الحضارات هو تصور لذاته بأنه كيان كلي مقوماته منضبطة ومنسجمة فيما بينها .
هذه هي القمة التي تبلغها الثقافات المتدرجة تحت مبدأ نظري مجرد ، أو الممتدة عبر
رقعة جغرافية (وعلى الأقل تبلغها في عصرها الكلاسيكي على كل حال) . وهذه هي
القمة التي بلغت الحضارة العربية الإسلامية بفضل تتابع توفيقها . تستطيع إحالة
التعدد الى توحيد (كما سبق القول) ، ولكن هذا التوفيق التركيبي لم يكن دائماً كاملاً
كل الكمال ، فقد قاومته بين الحين والحين تلك العناصر التي لم يتم - بدرجات مختلفة -
ادماجها في التوحيد الذي تحول اليه التعدد ، لذلك لم يكن مفر من أن يتفكك هذا
التوحيد ويعود الى التعدد ، متمثلاً في تعدد الميادين الفكرية أو المناطق الجغرافية . لقد
تجع هذا التوحيد كل النجاح في بعض الحالات ونجح بعض النجاح في حالات أخرى ،
من الأولى حالة في أسبانيا وصقلية وإزالة أمارات الصليبيين الاقترن في فلسطين
وفي البلقان . وبلغ هذا النجاح ذروته في المغرب في عهد ابن خلدون (القرن
الرابع) . أما قبل ذلك فقد كانت هناك بعض آثار للتعدد . تشوه مطلب التوحيد .
وأصدق مثل يضرب للحالة الثانية هو دخول الاسلام الى الهند ، فبالرغم من الفتوحات
الرائعة التي تحققت بين سنة ٩٠٠ و ١١٠٠ ميلادية على يد الغزنويين والغوريين
والفتوحات القاولية (في القرن السادس عشر) على يد المغول الهابطين من قسم الهمالايا .
وبالرغم من توافد التجار المسلمين القادمين بحراً عن طريق ساحل البنغال ، بالرغم
من هذا كله فإن ولوج الدين الاسلامي في شبه القارة الهندية لم يستطع أن يستوعب

الكثافة السكانية أو يكثر شوكة مختلف المذاهب الفلسفية والدينية في المجتمع الهندي . وقد كان للمسلمين منذ القرن السادس عشر اتصال مباشر - من خلال شن الحروب أو عقد المعاهدات أو التحالفات - بالأوروبيين وشعوب الشرق الأقصى . وقد كان منهج الإسلام العربي من قبل - في مواجهته لثقافة واحدة أو طائفة عليه - هو العمل على توحيد طابع ثقافته بطابع هذه الثقافة الوافدة في ثقافة لها طابعها الخاص بها . أى أن عمله هو توحيد الثنائي ، أما بعد ذلك فقد أصبح عمله هو توحيد الثلاثي . على النحو التالي : الطابع الأول هو هندي مجاله في بيئة اجتماعية وموقف تصوري عام . والطابع الثاني غربي ، ومجاله التجارة والسيطرة السياسية ، وبالتالي مجال الفكر . والطابع الثالث هندي إسلامي ، وقد تجلّى إبان ازدهار امبراطورية المغول وأصبح محشوراً بين الطابعين السابقين المتضادين . ولم يكن له مفر من أن يقاوم هذين الطابعين أو يتألف معهما (وتمثل هنا بالحلول السياسية والفكرية السيد أحمد خان الذي يحمل لقب «سير» الممنوح له من إنجلترا) . وقد عجز هذا الطابع الثالث عن العودة للتوحيد الذي هو أساس مثالية الإسلام ، ولا يزال يعاني من التعمد والانقسام كما يتجلى في انقسام بنجلاديش عن الباكستان .

وهذه الظاهرة تمتد فتنطبق أيضاً على البلاد التي كانت تسمى قديماً ببلاد الأرخييل الهندي ، وهي اليوم ماليزيا وأندونيسيا . فهنا بالمثل تجلّى أثر المشاكل التي أثارها انقسام بلاد الأرخييل من حيث الجنس والثقافة والنظام الاقتصادي والموقع الجغرافي ، بل تجلّى أيضاً أثر المشاكل التي أثارتهما في أغلب الاحتمالات سيطرة الاستعمار الغربي على تلك المنطقة ، الذي بدأ بالبرتغاليين في القرن السادس عشر ثم حل الهولنديون محلهم ، فلم يستطع الإسلام توحيد الثقافات ، لأنه كان يتطلب توحيد ما هو ثلاثي لا ما هو ثنائي .

وعلى كل حال ففي عهد الاستعمار الأجنبي عاد إلى الظهور هذا الاختلاف الذي كان مستترا من قبل بين قالب الحضارة الإسلامية متمثلاً في الفصحى وبين قوالب محلية متمثلة في لهجات عامية دارجة . وأصبح الأخذ بالطابع الأوربي وسيلة إلى خلق نوع من التوحيد بين هذه القوالب المختلفة . وقد شق هذا الطابع الأوربي تياراً له يبدأ من مجتمع قبائل الجزائر وجبال الأطلس ، من مجتمع الأقباط والمارونيين ، ويصب في تيار الفكر الحديث . وقد مرت الثقافة التقليدية بفترة تمطل ، وبدأ أنها فقدت لوقت ما فاعليتها من أثر مواجهتها للطابع العقلاني للفكر الحديث في مجالاته المتعاقبة : مجتمع المدينة ، المجتمع البورجوازي ، المجتمع الليبرالي ، المجتمع الاشتراكي . وهي بعبارة أخرى مواجهة لمنهج أو نظام لا ترتاح إليه الحضارة الإسلامية العربية بسبب مبادئها التصورية ، كميذا وحدانية المعبود ، وحدانية المجتمع الإسلامي ، وحدانية الثقافة العربية وحدانية الأمة العربية اليوم . أنها لا تنفك تحاول جاهدة امتصاص هذا الطابع العقلاني واستيعابه .

وبطبيعة الحال نجد من جانب آخر أن الطابع العقلاني ، وهو يتجلى في التطبيقات التقنية للعلم ، قد أحدث داخل المجتمع الإسلامي نمطا من التجانس تبعاً لثقافة

أجنبية لها نفوذ سياسي ، تبعا للانفتاح على العالم الخارجي ، على عالم المسلم الحديث ، وهكذا أتيج لهذا التجانس أن يشمل أنماط الثقافات المختلفة المتناثرة في المسالم الاسلامي ، ولكن هذا التجانس - بسبب أنه ناجم من ضغط آت من الخارج - بقي تجانسا جزئيا ، فقد انتقص منه أن أثره لم يتحقق الا بين هؤلاء الذين يسمون بالتقدميين ، بسبب قصور معاهد العلم التقليدية ، كما أن أثره لم يتحقق اذ أريد دائما كبح جماحه خوفا من ابتلاعه للثقافة الاسلامية وذوبانها فيه . ولكن هذا التجانس ازداد نمويا بقدر الازدياد في نجاح حركة التحرر من الاستعمار ، وهذه الحركة هي التي دفعت شعوبا بأكملها للتصدي مرارا لمراكز قوى صناعة كبيرة . ومن خلال هذا الصراع الشامل الدموي انتمجت هذه الشعوب المتفرقة شيئا فشيئا ، وأصبح لها طابع المجتمع الواحد رغم تعدد أنماط ثقافتها .

وانطبق هذا التجانس على الحضرمتمثلا في استرشاد الفكر بالمنطق الجليل ، وعلى الريف متمثلا في الجهود الكبيرة الرامية الى تنميته ، انطبق هذا التجانس بصفة عامة على اقتباس علوم الغرب وطرائق تفكيره التي اعتنقتها أو استخدمتها - بدرجات متفاوتة - المجتمعات البرجوازية والليبرالية ، ومجتمعات القيادات الثورية ، وفي هذا الصراع قامت الوطنية السياسية بتجنيد الوطنية الثقافية لتعمل في خدمتها ، فالخصائص المحلية ، والجنس ، والاسرة والجسد ، والفوارق الاقتصادية يختلف صورها ، الخ قد تضال أثرها وقل وضوحها بقدر يساير قدر نجاح نهضة توصف بأنها تاريخية ، بحساب الأمة كلها وحضارتها ، لا بحساب طوائف مستقلة بخصائصها الفكرية .

وقد عملت حركات الجهاد من أجل التحرر في عهود التوسع الاسلامي بسبب ثلاثية الثقافة ولكنها انتهت الى مواجهة ثنائية ، أبسط شكلا ولكنها أشد حدة بين ثقافة العرب وثقافة دول الاستعمار ، كما أن هذا الصراع فجر هذه المواجهة التي عهدها المجتمع الاسلامي العربي خلال قرون عديدة وأعني بها المواجهة بين القرية والمدينة . وقد تمثل تفجير هذه المواجهة في هجرة أهل الريف الى المدن واحتلال ضواحيها بعشيمها وأكوأخا ، كما امتلات المدن بسيل من الجنود العائدين من ميدان القتال بالوية النصر . وفي اتجاه مضاد تمد المدينة اشعاعها الآن - كسلطة وثقافة واقتباس للطرق التقنية - وتضفيه على الريف وأهله ، ولنا أن نسأل الآن : هل نظام الحكم المحلي يتيح الفرصة لكي يثمر هذا التبادل في التأثير والتسائر بين القرية والمدينة .

وعوامل التجانس داخل الأوطان تتتابع لكي تساير انبثاق طابع أيديولوجي وطني يعمل على ادماج الثقافات مثل الطابع الايديولوجي الجزائري والتونسي ، ولكي تساير أيضا نمو عادات وطنية - لا تماثل بالضرورة عادات المجتمعات الصناعية - نتيجة لانتشار التعليم ووسائل الاعلام الجماهيري والاتصال بأنماط الحياة في الخارج (بفضل الهجرة) . ومنذ ان بدأ هذا استمر الاتجاه نحو تجريد الفروق بين الثقافات التي تقاومت في أواخر عهد الاستعمار عن مفادها السياسي ، وارجاع تبريرها بقدر

المستطاع الى أنها عوامل تثرى الثقافة الوطنية . ولكن القاعدة الجماهيرية الغريضة ونفاقها أخذ تتبدل من حال الى حال ، وبدأ يتجلى خطر طغيان ثقافة فولكلورية ، وانصرفت أبحاث رجال الفكر والجامعات الى الاهتمام بتجميع ما أمكن من التراث الفولكلورى والاحتفاظ بما بقى منه . ولكن لا مفر لها من تعديل اتجاهها بالتدرج لكي تسامر التطورات المختلفة داخل الوطن . ومن هنا جاء الميدان الذى تشغله هذه الأبحاث لتحل محلها فيه دراسات كلاسيكية لمصاص الأجناس التى كانت تعتمد على الملاحظة فى وصف العبادات وأنماط التفكير وركائز المجتمع قبل اختفائها ، وأصبحت مادتها هى دراسة الحرف المحلية أو دراسة المعتقدات والأعراف التى لا تزال سارية . ولكن عنصر هذا التراث المختلفة لابد أن تترابط لسكى يتاح ادراك معنى الكيان الاجتماعى الجديد طبقا لأحدث مبادئ العلوم الانسانية . وهناك حقيقة لا شك فيها هى أن التبدل داخل المجتمعات البشرية وفى خصائص الحضارات يتطلب تبديلا فى النظرة الفلسفية للعلوم ، يترتب عليه تطوير للأبحاث التى تعالج أفضل طرق التحليل والتفسير لمواجهة المشكلات القائمة .

وأهم اندفاع للفكر العربى المعاصر - رغم حدته - هو الأسهل تفسيرا ، انه التسليم - الى حد ما - بقصور جدوى المبادئ والأساليب التى انتقلت من المجتمعات الصناعية الى المجتمعات العربية الاسلامية ونشأة الأمل فى امكان الوصول الى تطبيقات لها تناسب هذه المجتمعات وتؤتي ثمارها - فهناك - بمعنى آخر - رغبة فى اخضاع الفكر ذاته الى نسق موحد .

وهكذا فان السعى لبلوغ الاستقلال السياسى يمر بمرحلة رفض طغيان التجانس الفكرى الذى لا يزال المجتمع العربى يفرضه على المجتمع الاسلامى العربى . وعلى هذا الضوء نجد أن طبقة رجال الفكر - رغم ما بينهم من خلافات - تجاهد من أجل التحرر من الطغيان ، ولكن بسبب ما هو واقع من أن كل رجل منهم يلقي على بقية قرانه ولو جابيا من مسئوليته عن تداخل مبادئ هذه الطبقة كلها ، أصبح لا مفر لرجال الفكر من اعتناق مبادئ وحلولا مرحلية مع لتسليم بأنها ما تزال غريبة الطابع . وبذلك تتفاقم الخلافات داخل طبقة رجال الفكر حول سبب الأهمية التى ينبغى أن تنسب الى كل من مختلف عوامل النمو بضغط من الخارج أو من الداخل ، فيما يختص بالتطور الثقافى الراهن وتفسير هذا التطور .

وهذه الخلافات يطفو فوقها نمو الوعى السياسى للفكر العربى المعاصر ، والسؤال هو ما هى وجهة النظر التى ينبغى لها أن تقود مساره ؟ هل ينبغى له أن يبدأ أولا وقبل كل شيء آخر بدراسة المواقف الراهن لفرز عناصره المتشعبة وتحليلها ، وبذلك يستطيع أن يختار ما يراه هو الأفضل من المقاييس والأساليب العلمية التى يروجى منها أن تؤتي ثمارها حتى ولو كانت هذه الثمار ستبدو مؤقتا مفككة وغير مترابطة ، ذلك لأنها فى زمن لاحق سيظهر أثرها ونفعها بفضل تطور المجتمع . ولكن أهل بلده يضيّقون ذرعا بكل دراسة لا يكون لها مباشرة أثر فعال فى الموقف السياسى ؟ أم ينبغى لرجل الفكر أن يعكس الاتجاه ، فبدأ أولا وقبل كل شيء بأن يتخذ منهجا سياسيا يكون له طابع عقلانى وعالمى ، ان لم يكن فى مقدور هذا المنهج

التأثير على مسار تاريخ البشر ثبقى له في الأقل طاقته على توجيه تاريخ العرب في مسار جماعي ؟ *

ورجل لفكر اذا اتخذ هذا الاتجاه الثاني فانه يستهدف به - عن عمد أو غير عمد - أن يكسب في نطاق استراتيجي حقوقا تنكرها عليه الحكومة في نطاق تكتيكي ، أي أن تكون له كلمة نافذة في السياسة مثلا ، كلمة تكون ملبوسة ومحسوسة ومعترفا بها رسميا . ثم أن هذا الاتجاه الثاني لرجل الفكر يدخله في مأزق آخر هو أنه حين يناقش الوسائل ويمتحنها يقع في خطر من يناقش العقائد السياسية ويمتحنها ، ويتجلى ذلك على نحوين متباينين : إما بإبراز أن هذه العقائد السياسية إنما هي حلول جزئية وتأكيد أنها بعيدة عن الحقيقة وليست صورة صادقة لها ، وبهذا لا مفر له من أن ينكر صدق الايمان بأن مستقبل العرب سيكون له طابع عالمي ، وصدق فاعلية ازادتهم وإما أن يرفع من شأن هذه العقائد السياسية لمستوى عالمي ويضفي عليها - سواء كانت هذه العقائد مقبولة أو مرفوضة - صفة الحلول الجذرية النهائية ، وهي صفة لا تستحقها كل الاستحقاق ، كالماركسية التطبيقية التي توصف أحيانا بأنها حركة مضادة للتاريخ .

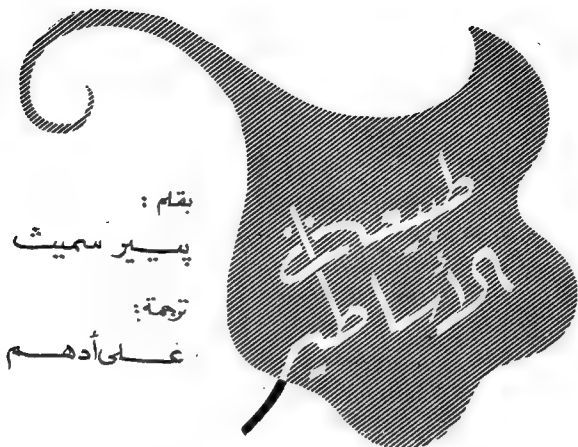
إن مطلب رجل الفكر في المجتمعات العربية والإسلامية هو أن يرى أمته تبعث البعث الثاني من جديد باقامة دولة تكون لها مقومات كل الدول ، وأن يرى لثقافته هو أيضا مولدا جديدا بفضل تعمقها وارتباطها بمجال التصورات الفكرية خارج بلده ، بحيث لا تتم الا بها . فاتباعه هو نحو انشاء نسيج اجتماعي جديد ، واستحداث الانسجام بين مختلف صور الأنشطة الجماعية التي تهيم على سلوك الأفراد . إن هذا الاتجاه هو من الظواهر الرئيسية للحضارة الإسلامية إبان امتدادها وازدهارها .

الكاتب : إيجان بول شارني

قضى شبابه يشتغل بدراسة القانون الفرنسي والإسلامي في الجزائر . وقدم رسالته للحصول على الدكتوراه في القانون والآداب في باريس . وبعد عشرة أعوام من النشاط المهني القضائي في أوساط فرنسية وعربية اتجه إلى علم الاجتماع ، وكرس نفسه لبحث اجتماعي متعدد الجوانب . وقد وسع مجال دراساته حتى شمل المجتمع الفرنسي والمجتمع الجزائري والمجتمعات الإسلامية . وفي النهاية تناول تطور المشكلات الاستراتيجية العالمية وقد تنقل في بحثاته جامعية في العالم الإسلامي من براكني حتى أندونيسيا . ونهض في السربون والمدرسة العملية للدراسات العليا بقسم علم اجتماع الاستراتيجيات .

الترجم : يحيى يحيى

ناقد وأديب مشهور ، حاز جائزة الدولة التقديرية في الأدب عام ١٩٦٩ . كان مديرا عاما لمصلحة الفنون ثم رئيسا لتحرير مجلة المجلة ، ومثل جمهورية مصر العربية في المؤتمرات الأدبية بالدول العربية الشقيقة . له مؤلفات كثيرة منها : ماء وطن ، البوسطجي ، دعة فاجسلة ، خليها على الله ، تامل معي إلى الكونسيير ، قنديل أم هاشم .



المقال في كلمات

ما امتع الأسطورة التي تنقل الانسان من واقعية الحياة ، التي تحددها قوانين صارمة لا تتغير ولا تتبدل وتحلق به في اجواء فسيحة نسجها خيال الانسان في بدائيته . اليس عالم الأسطورة كما يقول الكاتب هو عالم الكائنات غير المجسدة التي تسمى الآلهة ، او ليس هو العالم الذي تبطل فيه قوانين المادة والحياة ، وينطلق فيه الفكر انطلاقا غير محدود ؟

ان الكاتب يشبه الأساطير بالأحلام ، ويتساءل : اليست الاساطير لازمة لتلطيف الفكر اليقظ لزوم الأحلام للنوم ؟ ان من رايه ايضا ان الاساطير والأحلام متغلقة في أعماق العقل ، وهي لا تخضع لقوانين العالم الموضوعي . ومن راي تايلور احد رواد الانثروبولوجيا أن الاساطير ما هي الا ثمرة المعتقدات الناشئة من تحليل مشوش للواقع . ويقول فريز

أن الأساطير محاولة عقلية لجعل العالم مفهوما للتفكير الفاضل البدائي غير العقلاني . ومع أن علم الأساطير في مستهل أمره كان يعنى الأساطير اليونانية فإن اليونانيين هم الذين انتقلوا من الأزمنة القديمة الى العصر الكلاسيكي ، وبعد هذا بمثابة الانتقال من الأسطورة الى علم الواقع ، ومن السرد المتسوسج من الاوهام الى القول المسمم بالدقة والحق .

ومن رأى مالفينفسكي أن الأساطير مثل سائر النظم الأخرى لا تتناول ولا تفهم إلا عن طريق وظيفتها داخل الإطار الاجتماعي ، وانها تشمل العمود الفقري التقليدي للحضارة البدائية . ويعارض هذا الرأي ج . ديميزيل ولفي استراوس اللذان يريان أن الأساطير كقاعدة عامة ليست انعكاسا للنظام الاجتماعي ، وانما تعكس النشاط العقل ، وإن كانت في مجموعها لا تهدف الى تصوير الواقع بقدر ما ترمى الى التفكير في امكانياته الكامنة . ويرى الكاتب أن الطبيعة القصصية في الأساطير لازمة لطبيعتها المتغلغلة ، ومن المحتمل أن لا تكون ضرورية للوظيفة التي تقوم بها الأساطير . وهناك مجتمعات لم تظهر بينها أساطير وانما ظهرت بينها نتف موجزة عن مجموعة كبيرة من الشعائر والأشياء الرمزية تقوم مقام الأساطير . ويتحدث الكاتب عن وجود تشابه بين التفكير الأسطوري وفن الرسم لا من حيث ابتناء نماذج عن طريق الخيال لما لا تدركه الحواس فحسب ، بل لما هو غير قابل لأن تدركه الحواس كذلك .

١ - الأساطير والحلم :

الموضوع المتناول في هذا المقال قد يبدو لأول وهلة أنه من بين الموضوعات الكثيرة التي تدخل في نطاق الأنثروبولوجيا الاجتماعية أبعدما عن الحد القائم بين علم الحياة والأنثروبولوجيا الاجتماعية وأقلها قابلية « لكشف مشكلة أساسية في الأنثروبولوجيا الحيوية » . ليس عالم الأسطورة هو عالم الكائنات غير المجسدة التي تسمى الآلهة ؟ أو ليس هو العالم الذي تبطل فيه قوانين المادة والحياة ؟ أو ليس هو العالم الذي يبدو فيه أن الفكر قد انطلق فيه انطلاقا غير محدود ، وأظهر قدرة على خلق عوالم وأقاصيص ليس لها جذور واضحة في الواقع ؟

ولكن يمكن أن يقال مثل ذلك عن الأحلام ، وعن طريق الأحلام قد نجد متحولا قريب الشقة غير منتظر . ومن المعروف الآن أن النوم الخالي من الأحلام لا يرد على الإنسان نشاطه ، وإذا استيقظ الإنسان في مستهل انتقاله الى عالم الأحلام فسرعان ما يصيبه القلق والضيق ، وهذا ما يحدث للإنسان والحيوان على السواء ،

(١) هذا المقال نص بحث قدم للحلقة الدولية عن وحدة الإنسان التي عقدت في روميونت بفرنسا سنة ١٩٧٢ تحت إشراف مركز الدراسات الدولية للأنثروبولوجيا الحيوية والأنثروبولوجيا الأساسية .

وقد أثبتت التجارب التي أجريت على الحيوانات أنه إذا طال بها الحرمان فقد يكون ذلك من أسباب موتها ، ومن ثم فانه من ناحية الإبقاء على الحياة فان الحلم لازم لزوم النوم ، وبعض الخصائص التي تتسم بها الأساطير وبخاصة تلك السمات التي تربطها بالأحلام تجعلنا نتساءل : أليست الأساطير لازمة لتلطيف الفكر اليقظ لزوم الأحلام للنوم ؟

ان محتوياتها لا تخضع للقوانين الصارمة المسيطرة في عالم الواقع ، ولا يبدو أنها داخلية في نظام التناسقات التي يعتمد عليها في الملامة بين الفكر والجسد والطريقة التي يلائم بها الجسد بينه وبين العالم الخارجي ، وكلاهما يفجأنا كأنه الفاظ مرسله من صموت مجهول مألوف ومؤثر ، وفي نهاية الأمر ، عندما يدخلان في معمل الفكر الواعي ، فانهما يظهران في مظهر المطالبة بأن يتناولوا تناول الرسائل التي تحتاج الى تفسير أكثر مما تحتاج الى مجرد الفهم والاستجابة لها ، وهذه أسباب عدة توضح لماذا يبدو أن الأساطير والأحلام متغلغلة في أعماق وظيفة العقل ، وفي الأساطير والأحلام تتكشف نوعية القوانين العقلية ، تلك القوانين التي لا تخضع الى حد ما لقوانين العالم الموضوعي ، والتي يبدو فيها أن كل عنصر من عناصرها عومل بالاستعارات والمجازات الشعرية قد اتخذ صورة أقرب الى أن تكون وحدة فكرية أكثر من أن تكون انعكاسا لسمات العالم الذي تدركه حواسنا .

وقد أدركت المجتمعات في جميع أنحاء العالم أن الأساطير والأحلام حافلة بما له ، أعظم الدلالة في قدر الإنسانية ومصدره ، والصلة بين تفسير الأحلام والإشارة الى الأساطير قد وجدت حتى قبل ميلاد التحليل النفسي فيما يمكن أن يعد أول نظرية أنثروبولوجية للأساطير مقبولة ، وهي النظرية الحيوية التي بسطت في النصف الثاني من القرن الأخير والتي كان في طليعة القائلين بها أ . ب . تايلور ، وهو أحد الرواد في وضع أسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية من البريطانيين ، وعنده أن الحلم وأوهامه هي التي ولدت الاعتقاد بالنفوس والأرواح التي يراها من عرفوا بالبدائين مقيمة في كل مكان ، ومن ثم يمكن اعتبار الأساطير ثمرة المعتقدات الناشئة من تحليل مشوش للواقع . ولكي يوضح تايلور كيف اتخذت الأساطير صورة السرد استعار حجة من ماكس ميلر والعلماء الطبيعيين الذين ذهبوا الى أن الآلهة وأنظال الأساطير الآخرين يجب أن تفسر دائما بوصفها تشخيصا للقوى الطبيعية التي يمكن في دورها ان تفتق أثرها في النقص الكامن في اللغة . وهو هذا « الداء » الذي بمضاعفته ليحسب التفكير يسمح للأشياء غير الحية أن تصبح موضوعات لأفعال تستعمل استفعالا مناسباً في وصف الأعمال الإنسانية ، من أمثلة ذلك « الشمس تطلع » و « الربيع يقدم » وما الى ذلك .

وهذا الفرض كما يراه الانسان صار سهلا قبوله واتفاقه مع نظريات التطور السائدة في ذلك الوقت ، وهي النظريات التي باتخاذ معاصرين غرباء لها باعتبارهم ممثلي مرحلة قديمة أقامت كل الحواجز من المسافات اللازمة بيننا وبينهم لمنع المسائل التي تثار من ناحيتها من أن يدار حولها وتثار عندها . وما نلاحظه هنا في الواقع

هو أحد المؤثرات الباقية للطريقة التي تعمل بها الأساطير ، وذلك كوننا لا نعترف بالأسطورة بوصفها أسطورة الا اذا كانت أسطورة متعلقة بانسان آخر ، ومن أجل ذلك كانت الأساطير مرة محاولة عقلية لجعل العالم مفهوما ومظهرا للتفكير الفوضوي البدائي غير العقلاني أو « التفكير الجيني » كما يقول فريزر ، وهذا ما ذهب اليه أنصار مذهب التطور ، وعندهم أن من تسميهم الأقوام البدائيين قد وهبوا مثلنا حب الاستطلاع العقلي - وهى محصل وضعي تعرض فيه بعد من الحين إلى الحين للاختفاء - ولكنهم بوصفهم أسرى للأوهام التي أمدنهم بها الأحلام والأفكار الحيوية كانوا مضطربين إلى الاستعانة بالأساطير التي كان يمكن لأقل مراعاة للتجربة أن تبادر إلى اضعاف الثقة بها . وعند القائلين بمذهب التطور كان من الواضح في أية حالة من الأحوال أن التفكير الأسطوري في حضارتنا كان شيئا في الماضي ، وأنه في الحقيقة من الفروق الرئيسية بيننا وبين هؤلاء الذين لا يزالون في نطاق الماضي .

ولكي نضع وجهة النظر هذه في وضعها الصحيح علينا أن نذكر أن علم الأساطير في مستهل أمره كان يعنى الأساطير اليونانية ، وأيد هذا الفكرة القائلة أن التحول من التفكير الأسطوري إلى صورة أخرى جديدة يمكن أن يؤرخ تاريخا صحيحا ، حيث أن اليونانيين أنفسهم قد عبروا عن الانتقال من الأزمنة القديمة إلى العصر الكلاسيكي بأنه بمثابة الانتقال من الأسطورة إلى العقل الكلي ومن السرد المنسوج من الأوهام إلى القول المدعم بالدقة والحق .

وهذا الفرض من القصص المتدفق من كل ركن من أركان العالم ، هذه القصص الوهمية بدأ أنها تثبت الحركة الحرة للخيال ، ولكنها برغم تنوع الموضوعات والمصادر تظهر مشابهات عميقة ومغيرة لتلك الموضوعات والمصادر التي تحتويها الأساطير القديمة وذلك كله جعل رواد الأنثروبولوجيا يشعرون بأنهم يملكون حججا قوية لأقامة حد في العصر لسيطرة الأساطير على العقل الانساني .

٢ - من مجال العمل إلى النظرية :

وكان لابد من نبذ فكرة وجود مرحلتين متميزتين متعارضتين من مراحل التفكير حينما يواجه علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية موضوعهم مجسدا ، أى حينما خرج علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية أنفسهم إلى الميدان . ولم يسلوكوا سلوك الهواة والارسلالات والرحالة والاداريين الذين سبقوهم . ولم يكونوا هنالك لمجرد جمع البيانات ، وإنما جاؤوا لدراسة هذه البيانات من الناحية العلمية ، وبوجه خاص لدراسة كيف تؤثر الرمزية التي تملأ هذه البيانات في الحياة اليومية للمجتمع المحلي . وبعد قليل من الوقت تحقق العلماء أنه متى أراد الانسان أن يعرف لغة هؤلاء القوم ومتى كان مستعدا لأن يعيش بينهم فإنه سيبدوله أن أقدامهم راسخة في الأرض تماما مثل أقدامنا ، حتى لو كان واقعهم قد اختلف عن الواقع الذي ألفناه في بعض السمات الخاصة . ولم يمنع هؤلاء الناس قصورهم العقلي من أن يتناولوا بيئتهم تناولوا فعلا ، ولم يقفوا في خطأ أخذ الأحلام مأخذ الواقع أو الاكتفاء بالكلمات عن الأشياء . وقد

استطاعوا أن يتعلموا ويفيدوا من تجاربهم ، ولم يعد هناك مجال لمساندة الفرض بحتمية العودة الى الحكايات الخيالية لمساعدة مواهب فكرية ومدركات حسية غير مستقرة الأساس .

وفي الوقت نفسه كانت هناك أشياء كثيرة تجعل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية لا يرفضون هذه القصص بوصفها مجرد لهو عقلي ليس له صلة بالواقع ، وأول شيء أن وجودها كان يؤكد كل مجتمع تناولوه بالبحث ، وثانيا أن جميع أعضاء أية جماعة كانت تهتم عليها بوصفها قاعدة عامة وتشير إليها . وهذه الكلية المزدوجة تدل على أنه كانت هناك مشكلة تواجه الأنثروبولوجيا ، وأكثر من ذلك أن عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية لم يكن يجد مندوحة عن ملاحظة العلاقة الخاصة بين الأساطير وبين سير دراسته . وفي أغلب الأحيان لا ينتج الإنسان في أن تروى له الأساطير بمجرد طلب سماعها كما هو ممكن مع الأنواع الأخرى من الحكايات ، إن عالم الأنثروبولوجيا على الأرجح يجد نفسه حاصلا بطريق الاجابات على الأسئلة المحكمة الموضوعة عن المسائل التي تهتم ، وذلك بسرد الأساطير أو على الأقل بسرد أجزاء منها ، وهي تبدو حينذاك كأنها التفسير الذي يقدمه المجتمع نفسه للمشكلات التي لمساها البحث الاجتماعي ، فكيف جاء المجتمع الى الوجود ؟ وما معنى هذا النظام أو ذاك ؟ وما معنى اليوم المقدس والشعيرة ؟ وما سبب وجود المحرمات ؟ وماذا وراء هذه المجموعة الخاصة من القيم ؟ وما هي الصورة التي تتخذها العلاقات بين الرجال وبين العالم الآخر عالم الآلهة والأرواح والأسلاف ؟ وما انذى يجعل السلطة شرعية ؟ وبماذا نعلل الامتيازات الممنوحة لجنس معين وجيل وعشيرة وطائفة وطبقة من الأقارب ؟ وما الذى تدل عليه .

وهل يعتبر التفكير الأسطوري حينئذ منافسا للتفكير العلمى ؟ هل تتركهما في سهولة ويسر منفصلين ، أو نحاول على تقيض ذلك ، الحاق أحدهما بالآخر ؟ وقد اختار أنصار مذهب التطور بموجب أخذهم بنظرية المراحل الحل الأول ، أما الحل الآخر الذى يستطيع أن يعمل في الاتجاهين فقد أصبح متضمنا بعد ذلك في موقفين متعارضين التعارض كله .

وعند الوظيفيين - وبخاصة برو نسيلو مالىنوفسكى ، وهو أول عالم فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية استخلص كل استدلالاته من التجربة فى المجال (فى جزائر تروبريان فى ميلانزيا) - أن التقليد الأسطوري يؤخذ فى داخل نطاقه الاجتماعى بوصفه واحدا بين عدد من العناصر التى يتكون من مجموعها تماسك الجماعة . ومن ثم فإن الفرض الذى تحققه الأساطير ليس هو للتفسير أو للاجابة على حسب الاستطلاع من النوع العلمى أو الفلسفى أو الأدبى بمقدار ما هو لتبرير وتقوية وتثبيت المعتقدات والممارسات التى تتكون منها عجالات النظام الاجتماعى ورافعاته . والأساطير مثل سائر النظم الأخرى لا تتناول ولا تفهم الا عن طريق وظيفتها داخل الاطار الاجتماعى . ويرى مالىنوفسكى انها تشمل العمود الفقرى التقليدى للحضارة البدائية ، وأنها وثيقة الحقوق الخاصة بها .

وهذا التصور سيطر على جميع الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في اثاره الاهتمام العميق بالأساطير . وهو من ناحية قد أبى أن يضع في اعتباره وأن يعمل فضلات الرموز والكائنات الخيالية والقصص التي لازوم لها المتروكة في الأساطير بعد أن يفرلها الانسان ويستخرج منها كل ما يبرر النظام الاجتماعى ، ومن ناحية أخرى دل على أنه لم يكن هناك شيء في الأساطير لا يمكن فهمه فهما أتم وأحسن في النظام الاجتماعى نفسه وما الأساطير الا مجرد انعكاس لأعمال النظام الاجتماعى ، وهي نوع من المرأة الخلفية التي لا تريك شيئاً أكثر من المنظر الطبيعى الخلفى لما هو مائل أمامك .

وعلى نقيض هذا الرأى الذى رفض أن يعترف بوجود منافس في التفكير الأسطورة ويشدد في إحالتها على التفسير العلمى الذى يهدف اليه هناك علماء أنثروبولوجيا اجتماعية آخرون ، وبخاصة في فرنسا المدرسة التي على رأسها مارسيل جريول ، قد رأوا أن يخضوا تفكيرهم الخاص للأساطير . منذ أوائل العقد الرابع كان يعمل جريول واتباعه وهم في الميدان بين قبائل مثل البامبارا والدوجون في السودان التي كانت كما يبدو تتبع بوجه خاص أسلوباً منظماً في اتخاذ طرائق من التفكير قائمة على الأسطورة والمثابهة والعلامات والمطابقات والأسرار الخفية ، وقد وجه جريول واتباعه كل انتباههم وجهودهم لإنشاء نظرة للعالم متماسكة مستفرقة في الرموز ومكتفية بذاتها وكاملة . وفي هذا التناول تأتي دراسة الأساطير في أول الأمر ، وبالأحرى دراستها بوصفها نسقاً منظماً متماسكاً من الأساطير والمعتقدات المختلفة ، وتختبر هذه الأساطير وتبحث بدقة بالغة ، (وهذه خطوة كبيرة الى الامام) . ويراعى في التفسير الشامل كل تفصيل ، ولكن هذا التفسير ينبعث مباشرة من تصورات الدوجون والبامبر العقلية التي جمعها علماء الاجناس ومن الاصرار على البحث . وفي مثل هذه الأحوال التي يرد فيها كل شيء الى الأساطير والتي فيها يتصور أن الرمز والمثابهة والاستعارة تكون تفسيراً ينتهى الأمر بالأساطير الى ترك المظهر الاجتماعى في جملته . وتقدم الدرجات البدائية والمراحل المتتابعة في المعرفة الخفية التي تحل الجفر بالتدرج وتربط مجموعات الرموز التي تشتمل عليها الأساطير والشعائر والعلامات المصورة والمعمار والعادات والمحرمات والأشياء الى آخره ، يقدم ذلك كله الجسر القائم الذى يمكن الانسان من الانتقال من القصص الخرافية الى فهم الممارسات الاجتماعية . ومتى بدأ ذلك عالم الاجناس فانه برغم ما يقع في حيازته من المعلومات الغزيرة يعود في الواقع وليس عنده ما يقوله عن المجتمع الدوجونى أكثر مما يقوله للدوجونيون أنفسهم ، وخاصة كل ثقافة وفهمها في هذه الحالة يستبعدان كل محاولة للمقارنة والتعميم بذلك تمتنع أية نظرة أنثروبولوجية شاملة .

والذى يعمل هنا هو دراسة الواقعية الاجتماعية ، لأن هذه لواقعية لا تأتي بأى طريق آخر غير طريق التفكير الدقيق الى حد ما وجانب الاينية الايديولوجية والرمزية التي تحتويها الأساطير :

٣ - « العقل الهمجى » والتحليل البنائى :

والصورة التى برزت حتى الآن هى صورة عدم التكافؤ الأساسى بين التفكير الأسطورى والتفكير العقلانى ، فكل منهما يدفع الآخر ، وإذا اقتربا فما يكون ذلك الا ليفضى أحدهما على الآخر ، وقبل أن نبحث الخطوة الحاسمة التى تمت بفضل فروض التحليل البنائى وأساليبه سنبين كيف عالج ليفى ستراوس هذه المشكلة ! وعنده أن الخط الفاصل بين هذين الأسلوبين فى التفكير لا يكون بين الأقوام والثقافات ولا حتى بين الأشخاص المتعلمين المتصلين بثقافة واحدة . ان هذا الخط يمتد فى داخل كل فرد ، وعلى نقيض التفكير الهمجى الذى يعمل فقا لقوانينه فى الأساطير والفن ومن غير شك فى الأحلام ، فإن هناك تفكيرا مستأنسا يشرف عليه الوعى ، وبذلك يكون فى نطاق الحدود الدقيقة التى يعينها لنفسه قادرا على أن يحمل التحليل الى أبعد وأن ينجزه بطريقة أكثر أحكاما ويحصل بذلك على نتائج وبجمعها . وهى نتائج لم يحاول العقل الهمجى قط الحصول عليها لأنها منجبهة الى فاعلية شاملة حريصة على أن تفهم كل شئ وترتبط الأشياء بعضها ببعض .

ولكن الذين نسميهم الهمج ليسوا مجردين من القدرة على التفكير المستأنس . أكثر من قدرتنا على النوع الآخر من التفكير ، ومن ثم فإننا حينما ننظر الى الأساطير أو ما يقوم مقامها على أنها من ثمرات العقل الهمجى فإنه لا ينبغى اعتبارها متعلقة بقسم من النوع البشرى وحده ، « والعقل الهمجى منطقي مثل عقلنا ، ولكنه مثل عقلنا حينما يجاهد لتفهم كون يعرف فيه خصائص فيزيائية وخصائص معنوية ... وهذا التفكير يأخذ طريقة عن طريق العقل لا عن طريق العاطفة بمساعدة التمييز والتعارض لا عن طريق الهويات والحدود المختلطة » (١) .

وحتى لو كنا هنا لا نستطيع الدخول فى التفاصيل فلنبادر الى القول بأن هذه القضايا الأخيرة قد حققت جميعها بفضل التحليل البناء الذى دافع عن منهجه ليفى ستراوس وطبقه على أساطير هنود أمريكا الشمالية والجنوبية .

وأحدى النتائج الأولى للتحليل البنائى قد جعلت من الواضح فى أية حالة أن الأساطير كقاعدة لا تكون انعكاسا للنظام الاجتماعى . و جـ . ديميزيل الذى يمكن أن يعتبر سابقا ليفى ستراوس فى هذا المجال قد وجد نفسه مرغبا فى دراساته المقارنة لأساطير الأقوام الهند وأوربيين التى اتبع فيها الدقة البالغة على أن يصل الى هذه النتيجة المناقضة لفروضة البدائية ، وكان عليه أن يسلم بأن نظام الوظائف الثلاث - الأساطير والملاحم والشعائر - الذى كشف عنه الفطاء فى الكثير من الهياكل الهندية والأوروبية كان فى معظم الوقت لا يطابق شيئا فى نظام المجتمع الواقعى على الإطلاق ، وكان لا يعكس سوى نشاط العقل ، ولم يكن سوى نوع من الآلة صاغها الذكاء لنفسه ، وأداة للتحليل قد أثبتت على سير العصور ونوزع هؤلاء الأقوام على قارات برمتها أنه أقوى من أى نظام ، وكان على ليفى ستراوس من ناحية أن يثبت

(١) « التفكير الهمجى » تأليف كلود ليفى ستراوس صفحة ٣٥٥ .

أنه في حالات كثيرة تناقض الأساطير النظام الاجتماعي أو تشير الى النظام الاجتماعي عند الأقوام المجاورين لا عند الأقوام الذين يتحدثون عنها .

وما قيل توا عن النظام الاجتماعي يصدق كذلك من ناحية المستويات الأخرى الخاصة المختلفة التي أراد البعض أن يحدوها فيها أهمية الأساطير . وهذا النقد ينطبق كذلك على التفسيرات النفسية التحليلية حتى اذا عكفت هذه التحليلات النفسية في استجابة أخيرة على نظام للواقعيات بطريق تعريف خداع ومراوغ مثل تعريف الآلهة . وليس معنى هذا أن علاقات روابط الدم ليست واحدة من طرز الشواهد التي حولت على وجه العموم الى أساطير ، ولا أن احتمال أسبقيتها في تاريخ الأفراد العقلي لا يمنحها أهمية خاصة الى حد كبير . ومهما يكن من الأمر فإن علاقات القرابة في مجال التحليل البنائي ليست سوى قانون رمزي بين قوانين أخرى ، هو يشير الى تلك القوانين ، كما أن تلك القوانين تعاود الإشارة إليها .

مجمّل القول أنه ليس هناك مفتاح للأساطير ، وهي في مجموعها لا تستهدف تصوير الواقع بقدر ما ترمي الى التفكير في إمكانياته الكامنة ، ولا تحاول التفكير في داخل الأشياء بقدر ما تشير في حدود ما هو قابل للتفكير .

وبناء على ذلك فإن معرفة النص الاجتماعي والاقتصادي والنفسى - وإن كانت في أغلب الأحيان لازمة للتحليل لا تستخرج منه معنى الأساطير ، وإنما من دراسة الأنماط المتعلقة بالنصوص نفسها . ويحدث كثيرا أن النظم والممارسات والمحرّمات تظهر واضحة بتحليل الأساطير حتى حينما لا تحتوى الأساطير على إشارة إليها ، لأن هذا التحليل يكشف اتساق العلاقة الكامنة وراء التفكير الذى أنتجها ولكن بالطريقة نفسها التي تشير فيها القوانين المختلفة لعاملة في الأساطير بعضها الى بعض الى الوراثة وإلى الأمام بغير انقطاع تشير كل قصة أسطورية الى قصص أسطورية أخرى تكون متنوعاتها ، وهي في دورها تشير الى غيرها ، حتى أنه بعد رحلة طويلة تعترضها التواءات وتحولات ودورات خلال الممارسات والامكانيات تكون فى آخر الأمر حيث بدأت . « وعالم الأساطير مستدير » كما قال مرة ليفي ستراوس . قاصدا بذلك أن يعبر عن اقتناعه بأن ما قام به فى المجال الأمريكى يمكن أن يمد الى الكوكب جميعه ، وإن الإنسان يستطيع بذلك أن يظهر أن كل أساطير المجتمعات تكون فى الواقع « سلسلة غير محدودة من التنوعات تتأرجح حول الأطر نفسها » . وعند ليفي ستراوس أنها تحتفظ بعلاقة وثيقة بأثر العقل الإنسانى نفسه ، وهذا هو سبب « أن الأساطير تمكننا من الحصول على حالات خاصة للعمل ، وهي من سعة الانتشار بحيث يمكن أن نعتبرها أساسية ونتوقع منها أن تظهر فى جماعات أخرى ومناطق أخرى من الحياة العقلية حيث لم يكن لدينا قبل ذلك أية إشارة الى تدخلها » .

٤ - الأسطورة بوصفها القصص :

لنبحث الآن حقيقة أن الأسطورة حسب تعريفها التقليدى هي قبل كل شيء

اقصوصه ، وهى من بين كل أنواع الأدب أقرب الى قبول الترجمة لأن أهميتها نكمن فوق كل شيء فى القصة المروية لا فى صفة اللغة التى تروى بها .

والاهتمام بالقصة المروية فى الأسطورة لا يمكن على أية حال أن يختلط بالاهتمام بمحتوى يكون مستقلا عن الأسطورة ومرتبطة بتجارب انسانية من طرار آخر ، لأنه أول الأمر تكون الشخصيات فى معظم هذه الروايات خرافية وليس لها ثبات خارج الأساطير نفسها .

وفى الوقت نفسه تفرق المجتمعات تفرقة شديدة حادة بين غرائب القصص التى ينظر إليها باعتبارها من المبتكرات التى تتذوق لما فيها من الخيال وبين الأساطير والقصص الشفهية التى لها أهمية جادة والتى تفقد كل قوتها اذا وضع ما فيها من ضذق ابدى لا خلاف فيه موضع التساؤل .

وبذلك تكون الأساطير مؤثرة بوصفها روايات مفسرة يرجع إليها الانسان حينما يواجه مشكلة ، وهى تعلم للأطفال لتجعل منهم رجالا ضجبن ، ومنها يستخرج الانسان دوافع الأساسية . وقد اظهر التحليل أن تلك الجدية التى تمتاز بها الأساطير تأتي من النظام التزامنى الكامن خلفها أكثر مما تأتي من الأعمال الباهرة التى حدثت فى أزمان مختلفة وتروىها تلك الأساطير . ونظام التزامن الذى تتبعه القصص تتفكك خيوطه حسب النسق المخطط فى الحديث ، وهو يتمدد وينتشر باستمرار بطريقة تذكرنا - واستعير عبارة ليفى سترأوس - بالتدرج فى الموضوعات الموسيقية . وبذلك لابد من أن يوضع فوق القراءة الاقنية قراءة عمودية تغرد التعارضات الملائمة فى خضم التكرارات تربطها بعضها ببعض بطرائق مثل هذه المعادلات : فالناضج فى علاقته بغير الناضج مثل المزخرف بالعادى . واقتراب الشمس العظیم بالنسبة لا ابتعادها العظیم عن الأرض مثل نسبة شهر عسل لا نهاية له الى انفصال طويل المدى مفرط فى طوله ، أى مثل نسبة المحترق الى التعفن وهكذا .

ومن ثم اذا كان التحليل البنائى للأساطير مناسباً ، أى اذا لم يكن يعقل شيئاً أكثر من أن يجعلنا شاعرين بالعمليات العقلية وراء الخلق التلقائى للأساطير وفى الوقت نفسه وراء قدرتها على التأثير فى عقول هؤلاء الذين يصفون لها ، فإنه من الواضح أن الاهتمام الدقيق بالشيء كله يكمن فى تكوين أنساق تقوم على العادة على منطق صفات يدركها الحس وتولدها اللعبة التى لا نهاية لها المكونة فى تأسيس علاقات بين قانون للانضاج وقانون كوني وقانون للطقس وقانون اجتماعى الى آخره ، وبطريقة كل انسان أو كل شيء يذكر فى الاسطورة يسجل فى العقل باعتباره ممثلاً لعقدة من العلاقات .

وأول نتيجة نستخلصها أن طبيعة القصة فى الأساطير لازمة لطبيعتها المتغلغلة ، ومن المحتمل أن لا تكون ضرورية للوظيفة التى تقوم بها الأساطير . وفى الواقع هناك مجتمعات - وبخاصة فى أفريقيا السوداء - لم تظهر فى واقعهم أساطير ، ولكن عندهم

تتف موجزة من تعليقات على مجموعة كبيرة من الشعائر والأشياء الرمزية يبدو أنها تقوم مقام الأساطير ، وهي قابلة لهذا النوع من التحليل .

ولتقديم مثل على مستوى التجربة الفردية للطريقة التي تؤثر بها الأساطير في المقياس الجماعي نستطيع أن نذكر العلاقة بين كل إنسان وبين تاريخه الشخصي على شريطة أن يكون مصابا بلوثة من جنون الأساطير (الميثومانيا) . وهنا كذلك عندما تعود الى ذاكرتك فانك لا تجد ما يوافقك أولا قصة ، وإنما تفاصيل بارزة ولحظات ظاهرة ووجوه وأسماء وإشارات وأماكن ينظمها التفكير في مجموعة متماسكة ولذلك لها معنى . فإذا سالك سائل أن تحدثه عنها في مجموعها فإن الفرصة تعرض لتجعلها في صورة قصصية وتأمل بذلك أنه بوضع الأشياء في هذا النظام انخلى تستطيع أن تبين له العلاقات أى المعنى ، وسيبدو لك أنه من المستغرب والخالى من المعنى أن نحاول نقلها كما هي . ولكي تقنع المصفي إليك عليك أن تقدم له الوسائل التي تمكنه من أن يكون صورة لحياتك ، ولكن عليك أن تعمل ذلك بطريقة يكون فيها خلف القصة ما يجعله يكشف تناسقات أقل سهولة في النقل هي من وجهة نظرك معنى تجاربك الماضية وقيمتها .

وبطبيعة الحال قد يظن الإنسان أن مجيء الكتابة الذي قدم وسائل لقيد التصورات العقلية والأفكار التي كانت من قبل معرضة للزوال قد جعل الأرخيلة الأسطورية تتراجع لتتقدم الصور الأكثر قدرة على الخداع . ولكن ما على الإنسان الا أن ينظر الى طرق الاعلان الحديث ليرى أن علينا أن نعرف الكثير وتشاعده بل أن تصدق نهائيا بزمية اختيار هذا أو ذاك .

٥ - ما تقوم به الأساطير في مختلف جوانبها :

إذا سألنا أنفسنا ما الذي تقوم به الأساطير في الواقع فإن أول شيء نلاحظه أنها بوصفها مختلفة عن الكثير من ألوان الأدب الأخرى لا تبدو مصممة لمجرد أن تدخل السرور على الجماعة ، وهذا يفسر لماذا تستطيع أن تؤثر حتى إذا كانت قد صيغت في لفظة عادية ويمكن أن تترجم بسهولة الى لغات أخرى . وهي كذلك لا تستخدم في تقديم معلومات للمستمع عن بعض الأحداث المحلية كما تفعل مجموعة من الأخبار تدعو الى ردود الفعل واصدار الأحكام أو القرارات . ولا تذكر شيئا كثيرا يثير الاهتمام عن أحوال الدنيا بوجه عام لأنها في معظم الأوقات نستحضر عوالم أخرى أو أزمنة أخرى . ومهما يكن من الأمر فإن الواضح هو أنها تعمل أكثر من أى نوع آخر من أنواع الأدب على أن تسجل في العقل شيئا ، وإن كل شيء يشترك معها لجعل هذا التسجيل متانلا في كل أفراد الأعضاء في ثقافة بعينها . ويمكن الإنسان أن يقول من وجهة نظر خاصة انه لا يمكن أن تعرف ثقافة أو ثقافة مستمدة من ثقافة سابقة في داخل حضارات مركبة تعريفا خيرا من أنها مجتمع من الأقوام الذين يشتركون في مجموعة من الأساطير . وهذه الأساطير في دورها تسيطر على

كل انتاجهم ومواقفهم ، وما تطبعه الأساطير فى العقل لا يمكن بصعوبة أن يكون شيئا آخر سوى « طرائق التفكير » .

وبهذه المناسبة أذكر أن هناك علاقة عمل خاصة بين الأساطير والذاكرة كما يوحى بذلك مثل الترجمة الذاتية الذى تقدم الحديث عنه . بل يمكن أن يقول الانسان ان ما تحتفظ به الذاكرة تلقائيا من كل ما يطوف بها يحمل مشابهة للأسطورة ، وهذا ظاهر ظهورا أوضح فى حضارتنا غير الأمية حيث تكون نسبة ما فقد فيما نقرأ ضخمة . وفى الواقع ما مقدار ما يذكره الانسان بدون مجاهدة من كتاب كبير مثل رواية الحزب والسلام بعد أن يقرأها جميعها ؟ وحينما يستعيد فى ذاكرته المتعة التى كان يشعر بها فى قراءتها فإن ما يذكره هو أسماء الشخصيات . وكل شخصية منها يتعرف عليها عن طريق علاقاتها بالشخصيات الأخرى . وهذه العلاقات ليست شيئا سوى « طرائق التفكير » ، وهى فى دورها يعبر عنها فى أعمال وتبادل أفعال تمكن من فهمها . أليس هذا ما كان تماما فى عقل المؤلف ومكنه من أن ينتج هذا العمل الضخم الجدير بأن ينقل صورة للدينيا ؟

وما يصدق عن رواية يصدق كذلك عن كتاب تاريخ وعن مقال فى السياسة وعن مجموعة من الأشعار (وراء تذكر الانسان لموسيقى الالفاظ) وحتى عن التناول المبسط لبعض فروع العلم الى الحد الذى يساعد فيه على تكوين رؤية متكاملة للأشياء أو يعدل لنا تلك الرؤية .

ولكى يأخذ أى عمل فردى فى أول أمره خصائص الأسطورة فانه من اللازم له - وهذا يكفى - أن يوافق المجتمع على أن يتذكره ثم يتفق على أن يشير اليه ، وليفى ستراوس يقول : « نحن لا نبحت أساطير الجماعة وانما نحو لها فى أثناء اعتقادنا أننا نردددها » (١) .

وفى هذه العلاقة ومطابقة لمطالب الذاكرة فإن للأساطير علاقات خاصة بأسماء الأشخاص والامكنة ، وهى كذلك متى انفق عليها ليست قابلة للبحث وانما تكون النقاط التى تبدأ منها سلسلة الذكريات جميعها ، ومن ثم طرائق التفكير التى تسجلها فى العقل تجسم أولا فى أسماء شخصيات تكون معظم الوقت تصورات عقلية وأنساقا فكرية وتركيبات من عناصر ومجازات واستعارات للخير والشر ومثلات لعلاقات متداخلة ان الاله يكون دائما الها لشيء - الا اذا كان الها لجملة أشياء - ولا شيء فى الأساطير لا يمكن أن يصبر اسما علما والها .

وبدون هذه الأسماء وبدون هذه الأساطير تكون الجماعة كالذى فقد ذكرائه فقد انا نا ما وأصبح غير قادر على أن يتذكر هويته ، والذى يستطيع عمل شيء أو قوله

(١) صفحة ٥٨٥ من كتاب L'homme nu تأليف ليفى ستراوس .

يسأل نفسه أسئلة لا نهاية لها عن حالته الأشياء أو يكف عن الشعور بالوجود ، أو يكون - ولنعم الى فكرة النظرة الدنيوية - مثل الذى يحاول أن يفهم خريطة دون أن تكون عنده أقل فكرة عن المتواضعات التى اشرفت على صنعها .

والخرائط - مثل سائل انتاجات الثقافة - تأتى من حقيقة أن الوظيفة الرمزية الخاصة بالكائنات الانسانية تخلق لهم اهتماما مستمرا بكل ما هو خارج نطاق ادراكهم . وهم هنا لا يستطيعون أن يعتمدوا على الملامسة الطبيعية التى توجد بها الحواس بين الجسم والبيئة التى يتحرك فيها ، والإشارة بالأصبع لا تظهر ما هو واقع وراء خط الأفق ، ولذلك لابد من أن نبني أنموذجا لاعادة بناء الواقع . ولأجل أن تفعل ذلك عليك أولا أن تتفق على عدد خاص من الأعراف تكون قانونا جديرا بأن يتدخل فى التوسط لجعل الرسم مطابقا لحقيقة ما رسم ، ولو أن ذلك الى حد ما لا يخلو من التحكم . وجميع العناصر التى يمكن استعمالها فى الرسم هى من الخصائص الفيزيائية فى الدنيا . وهى خصائص يسبغ عليها الرسم قيما تطويرية ، من خطوط والأوان وأشكال تنزع فى تلاحمها لتجعل نفسها مناسبة للمدى البشرى .

ويسلك التفكير الأسطورى هذا نفس الأسلوب فى محاولته ابتناء النماذج لما لا تذكره الحواس ، بل كذلك لما هو غير قابل لأن تدركه الحواس والذى نشعر به بحقيقة أننا قادرون عن طريق الخيال أن نهرب من حدود الجسد .

والأساطير بوصفها الأسس للمعنى وللاتصال تستخدم فى أن تكون فى العقل نظام التناسقات التى تجلب الجذر فى الوقت نفسه لمدى الحياة الانسانية الثقافية والاجتماعية والنفسية .

وهى مثل طريقة راسم الخرائط الجغرافية التى تسوى بين الأبعاد ترمى الى جمع أشتات لا تعد من البيانات الى منهج تمثيلى يقدم للدنيا هوية وللأرض اسما .

وبين مطالب العقل الأساسية لانجاز هذا العمل مطلب يرد المرة بعد المرة فى جميع تحليلات ليفى ستراوس ، وهو العمل على العناصر غير المستمرة لا عن طريق ضبط المثلمات والانحرافات الموجودة فى الطبيعة (من أمثلة ذلك الرجل والمرأة والأرض والسماء) فحسب ، بل كذلك بحفر ثلمات وانحرافات جديدة فى داخل العناصر المستمرة (من أمثلة ذلك : الطبيعة والثقافة ، نحن والآخرين) . وطبيعة الموضوعات الأسطورية المسرفة الحاسمة سببها من غير شك هذا المطلب . ولابد أن

يخلق الانسان الهولت لكى يستبعد الهجناء ، وكذلك تصبح على الخريطة تقسّاط قلبية بارزة مثل جبل اوليمياس هولت أو آلهة ، وبذلك يمكن تحاشى الرسم غير الممكن لجمع كبير من الكائنات المتوسطة . وعلى هذا النمط فان القوة السياسية ولو أنها تشترك فيها المستويات المتنوعة من أقوام كثيرين من الحضيض الى ذروة الهرم الاجتماعى فان الهولة والشخصية المقدسة للملك تساعدان القوم على أن يضعوا تفريقا واضحا بين الحاكم والرجال العاديين .

وفى العمليات المكونة من تعيين انقطاعات وفتحها تكمن الامكانيات التى تسمح بوجود التنوعات فى النظم الأسطورية . ويستطيع الانسان أن يحكم بأن البحر سيكون أزرق اللون وأن الأرض ستكون خضراء أو أن البحر سيكون أخضر والأرض فاتمة وأن المرتفعات المختلفة ستظهرها الألوان وأنها سترسم فى داخلها ، ويستطيع الانسان أن يختار بين أن تكون الأرض مسطحة أو مستديرة وأن لا يظهر سوى جزء منها على هذا المقياس أو ذلك ، وأن يوضح شبكة الجبال والأنهار أو شبكة الطرق ، أو يوضح الأقسام السياسية ، وهكذا على هذا النوال . ويكون الانسان بعد ذلك فى موقف يحاول فيه أن يعطى وجود الأقسام السياسية على أساس شبكة الجبال والأنهار ، ونظام الطرق على أساس الاثنين الآخرين . وكل شئ يمكن أن يكون شيئا صالحا للفكر . وكما أثبت ليفى ستراوس فى حالة الطبخ فان كل شئ يبقى مخلصا لمنطقة يسمح متى فكر فيه بالتفكير فى شئ غيره وذلك بنقل الأنساق المستخرجة من شئ الى الشئ الآخر . ولكن بالرغم من التنوعات التى لا نهاية لها فى هذه اللعبة والى المدى الذى يوجد فيه بعض المطابقة بين عمل العقل وبعض الشئ فى الطريقة التى نظمت بها الدنيا فان كل الأساطير مثل كل الخرائط لها برغم الاختلافات نظرة عميقة التشابه .

والفروق بين متنوعات أسطورة معطاة وبين متنوعات هذه المتنوعات وهكذا يسيطر عليها كذلك مطلب عدم الاستمرار . وتحول الأسطورة لا يحدث بطريق تغيرات تدريجية غير محسوس بها ، وإنما كما أظهر ليفى ستراوس فى كتابة عن الميثولوجيا يحدث بطريق التعارض والتحول ، فأسطورة تعارض أو نستحضر ما يوازن الأسطورة الأخرى . ومن المحتمل أن يكون هذا ما يفسر لماذا حتى فى مستوى اللغة فان الأساطير هى أكثر فنون الأدب قابلية للترجمة . وعلى مستوى التقبل فانها أقلها ، لأنه ليس الأقوام البعيدون فحسب بل كذلك الأقوام المجاورون يظهرون ميلا تيسرا فى اختبار أساطيرك اختبارا عداوتيا .

٦ - الأسطورة بوصفها معتقدا :

يظهر فى ذلك مفارقة الأساطير ، فلو سأل الإنسان أحد علماء الأثنروبولوجيا الاجتماعية عن أشد الطرق العملية لكشف الأساطير بين كسل الحكايات والقصص التى يقدمها المجتمع أو التى يعتزم دراستها وبخاصة لتمييزها من البيانات التاريخية من ناحية وقصص الجهد من ناحية أخرى فإنه سيقول كما أظن أنها ليست مثل قصص الجن التى تقدم بوصفها مبتكرات يقصد بها أن تسلى الجماعة ليس غير ، فى حين أن الأساطير يفرض أنها حقيقة ، ولو أنها مناقضة لما يحدث فى القصص التاريخية، فإنها تشمل فى عيني الملاحظ الأجنبى ما لا يصح تصديقه فى الواقع .

وقد قدمت بعض أسباب ممكنة لهذه الخاصة الخيالية للأساطير ، ولكن هذا لا يكفى لتسويغ الاعتقاد بها الذى يذهب فى حالات خاصة الى حد التعصب .

ويوضح هذه المفارقة حقيقة أن كلمة أسطورة لفاتنا أصبحت مرادفة للخطأ ، فى حين أنها إنما تكون عاملة فإن الأسطورة تعد وعاء للحق . ويظهر هذا التناقض كيف نكون حين نتحدث عن الأساطير قابلين أن نشير الى أساطير قوم آخرين ، وكيف أن الأساس الأسطورى لتفكيرنا يكمن آمنا فى خارج منال العقل الواعى المحلل . أنه شئ شبيه بتحدث بلغة ، فشخص ما يتعلم التحدث بها يشبه فى هذا الأمر شخصا ما ، وهو فى ممارسة الحديث لا يستطيع أن يتحدى تحكم العلامات ويضطر الى أن يفترض أنه كما تعلم ولقن فإن هناك فى مكان ما برغم المظاهر علاقة أكيدة بين نظام خاص من الأصوات وبين الشئ الخاص الذى تدل عليه . وبالمثل فإن شخصا ما يتعلم التفكير مثل شخص ما مشغول بالتفكير لا يستطيع أن يعارض الطريقة التى تنتظم عملية التفكير بها ، والى المدى الذى يكون فيه المعنى تأثيرا يجلبه العقل لنفسه فإن الباب الداخلى المدرع التحكمى للمراكز المعطاة التى يأخذ الفكر منها طريقه يلزم أن يبقى دفيناً فى أعماق اللاوعى .

وفضلا عن ذلك فإنه مما يزيد الاعتقاد قوة أنه الى هذا المصدر التحكمى ننظر للدافع المحرك لا للفكر وحده بل كذلك للرغبة والإرادة والعمل . ولا نزاع فى أن تحليل الأساطير لا يكشف شيئا سوى نمط من الحيل الرمزية ضعيفة القدرة فى نفسها على أن تحرك وتدير العمل أو الرغبة فى اتجاه واحد أو اتجاه آخر . ولكن عمليا كما أن الفكر فى حاجة الى اللغة ويلزم أن يخضع لمطالبها لكى يتحقق فكذلك التفكير الأسطورى يجعل نفسه مشعورا به خلال الاستعمال الأيديولوجى وحده الذى نستمدّه

من رمزيته ، وهو استعمال يتبلور فيه الاعتقاد ويستطيع من المصدر الحيادى فى نفسه أن يسبب أن تتدفق مواقف مختلفة كل الاختلاف وصلبة كل الصلابة .

وإذا كانت وظيفة الأساطير قد وضحت توضيحا صحيحا فيما تقدم فانه من الواضح انها شاملة عامة ، ولا شيء يسمح لنا بأن نعتقد أن أى حضارة يمكن أن تستغنى عن الأساطير أو ما يعادلها . ولكى نضعها فى مكانها فى حضارة معقدة مثل حضارتنا فاننا نستطيع مثلا أن نشير الى الموقف الراضى الذى تقوم به كل ثقافة مستمدة من ثقافة سابقة حينما تهتم ثقافات أخرى بالاستسلام للأساطير : وهكذا الماركسى فى مواجهته للمسيحي ، والفنان فى مواجهته لرجل العمل ، والجيل الأصغر سنا فى مواجهته للجيل الأكبر سنا . وعلى الانسان أن يقدر أن الأساطير دائما تدخل نفسها فى نظام من الصور المكتوبة أو الشفوية التى تختلف من ثقافة الى ثقافة والتى تؤثر فى الصورة الخاصة التى تتخذها الأساطير هناك . والجماعات التى تخال نفسها غير متغيرة ولا تذكر شيئا عن ماضى تاريخها يكون لها أساطير يختلف فيها مركز الثقل عن الأساطير التى توجد فى مجتمع يعنى بالتاريخ . وكل نظام مثل الأنظمة الأدبية والتاريخية والسياسية والأيدولوجية والفلسفية وسائر النظم والأساليب له احتكاك مباشر بالتفكير الأسطورى الذى يشكل المعانى التى تنقلها النظم والأساليب ومن هذه الناحية فان معرض صور لرجال عظماء له كل خصائص البنتيون . ومحتويات العهد القديم والعهد الجديد وكذلك محتويات التاريخ بوجه عام كما تدرس فى المدارس أو كما تستعمل فى تفسير أو تبرير أشياء العهد الحاضر أساطير لها كل ملامح القصص التى تكمن أهميتها فى التماسك الملتنصق بها وما لها من مكانة تزدان بها حينما لا تعتبر كمجرد نتائج لأحداث ماضية وأنا تعتبر « صورا تخطيطية لها تأثير دائم » على حد قول ليفى ستراوس .

ولا معنى من أن يصل الانسان الى أن يرى أن الحد الفاصل بين تفكير عقل الهمجى والعقل المستأنس أو العقل العقلانى يسير خلال وسط التفكير العلمى نفسه ، واليقين العلمى الذى يقم لنا صورا تخطيطية من النظام نفسه يعد لاثبات «العامل الأسطورى فى كل ما يتبقى ، ويقرأ فى هذا الصدد كتاب أو شسيان فيفر الذائع الشهرة « مشكلة عدم الايمان فى القرن السادس عشر » ، وفيه ما يثبت أن عقولا قوية وشاكة مثل عقل رابليه وعقول معاصرين لم تكن مع ذلك قادرة على أن تتخلص من رابطة الدين ، لأنها جاءت قبل انتصارات التفكير الانتقادى العلمى الذى أوجد مكانا أخيرا للاعتقاد بشيء آخر . وحينما تعترف « الكلمة » بالأسطورة وتجردها بذلك من فاعليتها فانها فى الوقت نفسه تأخذ مكانها ، وتصبح الأسطورة الجديدة العاملة .

وهكذا يشترك التفكير الأسطوري والتفكير العلمي في أشياء كثيرة ، وكلاهما وهو يبحث عن علاقات خارج ما تدركه الحواس يلتمس تكافؤا بين الفكر والدينيا . ولكن بينما التفكير الهجى فى ايتاره للتفسير اللفظى يتغذى بغير اهتمام على الدنيا حسب حاجته فان التفكير المستأنس يقسو على نفسه بايثار الفيزيائى بقدر ما يستطيع . وبذلك يعطى نفسه للدنيا لتتغذى عليه . وليس أقل من ذلك صدقا أن الحيوان المستأنس يستطيع أن يؤدى عمله اذا كان يدفع أولا للطبيعة اتاوتها بأن يقيم حيوته على تغذية مناسبة ، وكما أن عالم الأنثروبولوجيا لكى يفهم ثقافته عليه أن يفهم فى بادئ الأمر أساطيرها فكذلك اذا اراد الانسان أن يفى العلم حقه وينصفه فان عليه أن يعترف بنصيبه من الأسطورة التى يحتويها ويشتمل عليها .

ويتبقى بعد ذلك نتيجة شديدة الوطأة ، وهى المكونة فى تسليم الفكر نفسه غلاستهلاك للجزء المفكر من الدنيا ، والعودة بذلك الى القواعد الفيزيائية لعلم معانى الألفاظ . وفى الاستسلام للاستعارات فانى أشعر مع ذلك أنى لم أفل شيئا أكثر من إثارة « بعض عمليات ستتولى علوم أخرى اثباتها فيما بعد حينما تدرك أخيرا الأشياء الواقعية التى تظل على تفكيراتها » (٣) . وهذه التفكيرات والخواطر مكونة من ضوء وظل ، فاذا كان الانسان يستطيع أن ينظر الى الحلم باعتباره تألقا ليليا يظل بتأثيره الفكرى دفيناً فى غموض النوم فان القاعدة الأسطورية الكامنة وراء التفكير هى الظل الذى يوجد العقل لنفسه ليتمكن من مواجهة لمعان ضوء النهار دون أن يعشى بعده .

وهكذا بقدر امتداد الأسطورة والحلم فى وفوفهما بازاء حقيقة الواقع يساعدان فى اقامة المخاضة التى يربط الفكر بالجسد ويرشدان العلم نفسه وبهديانه الى آخر رحلته الطويلة نحو وطنه .

(٣) ليلى سترافوس - صفحة ٣٧٥ من كتاب "l'homme nu".

الكاتب : بيير سميت

ولد فى فيتردن عام ١٩٥٩ . درس علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى السربون واكسفورد (كلية نيوفيلد) . يعمل باحثا فى المركز القومى للأبحاث العلمية . وقد قام بعدد من الرحلات لاجراء أبحاث فى أفريقيا . وهو الآن يعد بحثا فى الأدب الشفوي لرواندا .

الترجم : على آدم

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية سابقا ، ورئيس تحرير مجلة الكاتب العربى سابقا .

جوانب من فلسفة التاريخ

بقلم :
سيد وحيد الدين

ترجمة :
فؤاد كامل

المقال في كلمات

هل للفلسفة تاريخ ، أم أنها وجدت منذ أن برز الانسان للوجود
واخذ يعمل فكره معللا ظواهر الكون التي اذهلته واحاطت به من كل جانب
ولم يجد لها تعليلا ، فهي اذن قديمة لقدم الزمن ، وستظل ملازمة للزمن
مادام الزمن موجودا ؟ وما هي الفلسفة ؟ هل هي تلك النظريات العميقة
التي صاغها من ندعوهم بالفلاسفة امثال سقراط وافلاطون وارسطو الذين
نرى فيهم بشرا اسمى تفكيرا واكثر عبقرية ، أم أن الفلسفة هي مناحي
التفكير المتباينة التي تسعوننا لنقول : أن لكل انسان في هذه الحياة
فلسفته ، فمداها يشمل الجنس البشري بأسره ؟

ولكن ما هو التاريخ ومتى بدأ يتشكل ؟ هل بدأ مع هبوط الانسان
من الجنة ، أم بدأ طبقا لرأى هيجل بنضج الانسان السياسي ؟ ان التاريخ
في رأيه يظل اصم ابكم ، لا يصدر عنه صوت الا مع التكوينات السياسية
التي تسميها الدولة . ان التاريخ سجل للأحداث ، وما الاشخاص
المرموقون فيه الا لبنات ذات معنى في بنائه . ومهما يكن من امر فليس
التاريخ وهما ، وحينما يؤخذ الزمان مأخذ الجد لا يمكن أن يصبح التاريخ
قليل الشأن ، وإن كان الكثيرون يرددون ملاحظة هيجل الداعية للصمت
أن الدرس الوحيد الذي يمكن أن نستخلصه من التاريخ هو أن احدا
لم يتعلم أى درس من التاريخ .

وفيما يتعلق بارتباط الفلسفة بالتاريخ يقول الكاتب انه من الممكن ان نرى في الفلسفة مشكلة تاريخية ، مثلما يمكن ان نرى في التاريخ مشكلة فلسفة ، ولا تقل الفلسفة عن الفن والدين من حيث ان لها هي ايضا طابعا تاريخيا . ومن الممكن ان نعتبر ان لكل مذهب فلسفي لهجة تاريخية ، وان ننظر الى تاريخ الفلسفة كله بوصفه مرشدا للتاريخ الثقافي للعصر ، فتاريخ الفلسفة ما هو الا تاريخ الافكار التي قادت الانسانية ووجهتها في العملية التاريخية . وفي الفلسفة وحدها يصل الانسان الى تمام وعيه بذاته ، ويصبح مدركا للطابع الاشكالي لوجوده الانساني .

الدهشة التي تبدأ بها الفلسفة هي أولا وقبل كل شيء دهشة كونية ، انها الدهشة التي تفرضها علينا الطبيعة بتعقدها الكوني ، واتساعها الهائل . فليس من شك ان السر الذي يكتنف السماوات المرصعة بالنجوم قد اجتذب انتباه الانسان قبل ان يجتذبه لغز أعماقه الباطنة التي لا سبيل الى سبر اغوارها . ويبين لنا تاريخ البحث الفلسفي بيساننا لا مزيد عليه ان تأمل الذات لم تكن له أولوية نفسية او تاريخية . ولكن ما أن يلتفت الوعي الفلسفي الى تلك القسمة الثنائية بين الذات وغير الذات حتى ينتقل تركيز التأمل الفلسفي من أحد الجاهليين الى الآخر دون انقطاع .

وهنا تلتقي محاولة استيعاب عالم الطبيعة في عالم الخصوصية النفسية بحركة موازية تسعى الى رد العالم كما نختبره من الداخل الى مقولات العالم كما تغطي لنا من الخارج . وكانت عقيدة افلاطون هي التي قدمت لنا تصور عالم ثالث لا ينتمي الى الطبيعة ولا الى الواقع النفسي ، عالم من الكليات المتعالية الخالصة التي سماها «المثل» . غير ان بدايات افكار الاوربي الكلاسيكي المبكر ، وكذلك التفكير النظري الشرقي ، لم يعبرا الواقع التاريخي اى اهتمام . ومن الحق ان تصور الصيرورة الدائمة قد سيطر على العصور القديمة في وقت مبكر جدا ، بيد ان الطريق طويل للانتقال من فكرة التغير الدائم الى فكرة العملية التاريخية . ومع ان ادراك ان فكرة الصيرورة المستمرة تقتضي فكرة دياكتيك التغير فان الفلسفة استغرقت قرونا للوصول الى تصور الديالكتيك التاريخي . وهذا معناه في مصطلح تاريخ الفلسفة تلك النقلة التي حدثت من هرقليطس الى هيغل . ولكن لا يلزم من ذلك ان الوعي التاريخي حديث تمام الحداثة في واقعته الظاهرية . فقد كان الوعي الديني عند الشعوب السامية تاريخيا بكل ما في الكلمة من معنى . ذلك ان العملية التاريخية تتحرك من فجر الخليقة الى ختام التاريخ . وكما يتخذ التاريخ من الطبيعة مجالا لتتابعه فان نهاية الطبيعة تأتي في آن واحد مع نهاية التاريخ . وحين تسامد كانت : «لماذا يسمى يوم القيامة بالالمانية اليوم الاصفر Jungste Tag ؟» اجاب : «لان اليوم الاخير لا يتبعه يوم آخر ، ولهذا بقي اليوم الاخير هو اصفر اعضاء التقويم الانساني . وهذا معناه ان للتاريخ في السياق الديني بداية ونهاية . وعلى هذا التصور بأكمله تسيطر النظرة الغائية ، اذ تؤخذ العملية التاريخية مأخذ عملية موجهة ، مسوقة لحدمة غاية الهية . بيد ان القول بأنها حادثة شيء والقول بأنها ذات معنى شيء آخر . وحتى اذا لم يتمكن

الانسان من العثور على غرض يوجه العملية التاريخية لحدث إلهي بعيد فانه يستطيع مع ذلك أن يلمح نماذج معقولة في المركب التاريخي ، وأن يكتشف بعض القوى الدافعة وراء الوظاهر التاريخية ، وأن يميز حركة دياكتيكية تتحكم في مسيرة التاريخ تحكما جزئيا على أقل تقدير ، وأن يجد - دون أن يخطئ - اتجاها الى القيمة في التاريخ من حيث أن الحقب التاريخية المختلفة تسدو مستجيبة لضروب مختلفة من القيم . أن حلبة من التاريخ يمكن أن تنمي ملامحها الخاصة ، وأن تضفي شخصيتها على العصر بحيث يصبح انسان عصر النهضة مختلفا تمام الاختلاف عن انسان العصر الفيكتوري أو عن انسان عصرنا التكنولوجي . وجدير بالذكر أن الفلاسفة المحدثين الذين قطعوا وشأنهم بالنظرة الغائبة الى التاريخ قطعاً تاماً مازالوا يتحدثون عن منطق التاريخ . وغائية التاريخ مرتبطة بلاهوتية التاريخ ، وبالرأى القائل بأن الاحداث التاريخية تتعاقب بحتمية ذات اتجاه محدد . والتاريخ يستوعب الطبيعة بوصفها وسيلة . وهكذا نرى أن النظرة الآلية والنظرة الغائية اللاهوتية تذهبن الى ان للاحداث التاريخية حتمية معينة . ولكن على الرغم من الحتمية الجوهرية التي تتسم بها الاحداث التاريخية قد تكون « اللاتنبؤية » طابعا متاصلا فيها . وقد لا يتخذ هذا أساسه في حدود المعرفة الانسانية فحسب ، بل في طبيعتها نفسها . اذ ينبغي أن تبقى العملية التاريخية شيئا لا سبيل الى حسابه في السياق غير اللاهوتي ، ومهما حدث فانه يظل مفاجأة في معظم الأحيان . وهذا شيء ضمنى في الطابع غير المتكرر للتاريخ حيث يكون لكل مرحلة تاريخية طابعها المتميز . فللمعملية التاريخية حتميتها اذا نظرنا الى الوراء ، وطابعها الذي لا سبيل الى التنبؤ به بالاشارة الى الحاضر المعاصر . والتركيز على الحتمية يجعلها تبدو كأنها تعبير عن القدرية التاريخية . أما التركيز على اللاتنبؤية فانه يضفي طابعاً من الحرية على العملية التاريخية . ولكن يبدو أن الحتمية - كما أشار برجسون الى ذلك بالنسبة للمعاملات الحيوية - ترتبط بالعملية التاريخية حين تكون تلك العملية قد شكلت نفسها في قالب محدد كتعبير عن الماضي ، وأما اللاتنبؤية فترتبط بالحدث الذي ما يروح بسبيله الى تشكيل نفسه . أو بعبارة أخرى يبدو أن الواقع يتخذ صورة الحتمية ، على حين يبدو ماهو بالامكان غير محدد قبل أن يصبح واقعا .

ولكن ، ما الذي يجعل حدثاً ما تاريخياً ؟ ان الارتباط بالماضي سمة أساسية للعملية التاريخية ، وأن يكن كل ما مضى يخلو من الطابع التاريخي . والظاهرة الطبيعية تتخذ طابعاً تاريخياً حين يتدخل فيها الانسان . وإندراج الحاضر في العملية التاريخية واضح وضوح إندراج الحاضر في الماضي . والواقع أن حضور الماضي هو الذي يؤلف لحظة هامة في الوعي التاريخي . وحين يصر « كروتشه » على أن التاريخ بأسره معاصر لأنه يتمثل في عقل المؤرخ ، فإن هذه العبارة تتضمن أكثر مما تحتويه في سياق فلسفة كروتشه . ذلك أن للتاريخ طابعاً معاصراً حتى دون الإشارة الى أي مؤرخ . ومعنى تلك العبارة أن الماضي فعال ، لا من حيث أنه حدث مضى ، ولكن من حيث هو ماضٍ حاضر ، سواء في وعي المؤرخ أو في التركيب الموضوعي للواقع .

أن انقضاء الزمن في حد ذاته لا يؤلف التاريخ ، فالأرض بوصفها مكانا جغرافيا وجزءا من نظام فلكي خاضعة لمروور الزمن . وكل ما هو كائن يتصف بأنه « قد كان » . بيد أن الأرض تصبح موضوعا للتاريخ بظهور الإنسان . ومن ثم أدخل الوعي الديني - في بعض تعبيراته المميزة على الأقل - الارتباط التاريخي للإنسان في حسابه حين سمح للتاريخ بأن يتشكل ابتداء من هبوط الإنسان فحسب . ومع أن الإنسان في نظر العلوم الطبيعية قادم متأخر يصعد ذروة عملية طويلة شاقة ، فإن قصة الخلق تجعله الشخصية المحورية التي تضيء المعنى على ما يظل - بدوره - خالياً من المعنى .

أما هيجل فقد رفض الاعتراف بالتاريخ بمجرد ظهور الإنسان ، وإنما ربط هذا الاعتراف بمرحلة معينة من تطوره ، هي نضجه السياسي . فالتاريخ يظل أصم أبكم ، ولا يصدر عنه صوت الا مع التكوينات السياسية التي تسميها الدولة . وهو يقتضي تحول التقاليد ، والتقاليد عملية حية . ولا يعنى التاريخ استيعاب الفرد في مجموعة بضرب من «المشاركة الصوفية» التي تميز الإنسان البدائي ، ولكنه يعنى نمو فردية متميزة من خلال تراث قومي واتصال حي مع الماضي . ومع أن الفرد بفردته لا يكون التاريخ فإن وجوده يتسم حتى وهو في عزله بالتاريخية . ومن الحق أن الانشغال المستمر بالتفكير المتراجع الى الماضي يمكن أن يعوق النمو والنضج . كما لا يمكن أن يستخدم التاريخ أو يساء استخدامه كملجأ أو مهرب في أوقات النكسة القومية . ولكن ثمة نقطة يمكن أن تعد فيها الأحداث الخاصة بسير الأفراد ذات صبغة تاريخية . ويصدق هذا القول بصفة خاصة على الشخصيات الحاسمة في التاريخ ، فمن الممكن أن يصبح أبطال التاريخ هم مكبرات الصوت لمطالب التاريخ العاجلة . ولا تصبح دينامية العملية التاريخية صائنة (ذات صوت) الا من خلال الوسط الانساني المتناهي . وما الشخصيات العظيمة في التاريخ الا نتاج عملية تاريخية طويلة بمعنى من المعاني ، بل يبدو أنهم - بمعنى آخر - يشكلون العملية التاريخية نفسها . ونحن نجد في التاريخ هذا الترابط بين الحرية والضرورة الذي نلصقه في الحياة الفردية . وهذا جانب آخر من الارتباط الذي ذكرناه آنفا ، أعنى الارتباط بين الحتمية واللاتنبؤية . بيد أننا لا نستطيع النظر الى الأحداث التاريخية دون الرجوع الى الأفعال الانسانية . وهنا نجد ملاحظات بنيدتو كروتشه جديرة بالاستشهاد : «التاريخ يدور حول الماضي - الذي - هو - حاضر الفعل في الحاضر ، والخيال يتطلع الى المستقبل : الخيال ، الذي تتولد عنه الآمال والمخاوف ، والذي ينحى الباحث التاريخي جانبا ، ويرفضه رجل الفعل ، ولا يلعبان به الا في لحظات التوقف عن التفكير أو الفعل . وحين ينسج الخيال حكاية خرافية ، أو يتتبع سطور قصة تنابست أحلامها الى المستقبل ، يكون لدينا ما يسمى «بالتنبؤ» أو «النبوءة» ، «ذاكرة الازمنة التي لم تولد بعد» ، «تاريخ المستقبل الذي تكون مادته الخيال نفسه ، مفقرا الى أي أساس منطقي» (١) .

(١) بنيدتو كروتشه : التاريخ بوصفه قصة الحرية ، ص ٢٨٦ : ترجمة انجليزية .

ويتخذ الوعي التاريخي نموذجاً مختلفاً وفقاً للطرائق المتباينة التي يتشابه فيها مع أشكال الوعي الإنساني الأخرى . ولا مجال لاصدار أى حكم أخلاقي على العملية التاريخية ، وإن يكن هذا الحكم أجدى من التقويم الأخلاقي للإنجازات الفنية . وعلة ذلك أن الوعي التاريخي لا ينظر في غير مبالاة للمسئولية الأخلاقية . وقد لاحظ هيجل أن تاريخ العالم لا يعرف الشفقة ، وعندما يتحرك موكب التاريخ لا يعنيه عدد الزهور البريئة التي يطأها في مسيرته . بيد أن لحمة التاريخ وسداه منسوجتان من العرق والعناء ، من الآلام الإنسانية والأحزان ، من تبسّد الاوهام والهزائم ، مثلما أنهما منسوجتان من انتصار الانجازات الإنسانية ، وأفراح الاكتشاف ، ورؤية قيم جديدة من الحق والجمال . ومع أن الحكم الأخلاقي على أفعال الشخصيات التاريخية أمر لا مفر منه فإن التقدير الأخلاقي لأية حقبة من حقب التاريخ ليس حاسماً في الحكم بامتيازها بالنسبة للحضارة الإنسانية . فالعصر الذي نعيش فيه - على سبيل المثال - بكل ما فيه من لمبالاة قاسية لآلام الحروب ، وعلى الرغم من تواتر أشد ضروب الوحشية الجماعية وضاعة من حين إلى آخر ، مازال في إمكانه أن يدعي لنفسه تقدماً له دلالاته في التاريخ على أساس الثورة التكنولوجية ، والكشوف العلمية ، والإنجازات السياسية . وهناك بكل تأكيد خط أخلاقي قوى في الوعي التاريخي ، وهذا الخط هو لحظة المسئولية . فالمسئولية لا تستنفد تماماً في الأخلاق الفردية . وعلى الدول التي تملك الأسلحة النووية تقع مسئولية لا تستطيع التنصل منها ما دامت تستطيع بقرار من قراراتها أن تنهى المدينة التي كد الإنسان في انشائها . ومهما تكن شدة الاغراء الكامنة في رؤية قيام الأمم وسقوطها من منظور أخلاقي فانه من العسير أن يعتنق المرء الرأي القائل بأن تاريخ العالم عبارة عن محكمة عالية . كما لا يمكن أيضاً أن نستخلص دروساً من التاريخ . وقد أصبحت ذائعة تلك الملاحظة التي أوردتها هيجل ، ومؤداها أن الدرس الوحيد الذي يمكن أن نستخلصه من التاريخ هو أن أحداً لم يتعلم أى درس من التاريخ . بل أكثر من ذلك دلالة تلك الطريقة التي يمتزج فيها الوعي الجمالي بالوعي التاريخي . فاما أن التاريخ بوصفه سجلاً للأحداث الدالة يتطلب عرضاً فنياً فأمراً واضحاً وضوحاً كافياً . وحين ينظر المرء إلى التاريخ بوصفه إعادة عرض الخبرة الإنسانية فإن اللحظة الفنية تحتل بالضرورة مركز الصدارة ، إذ لا يكون على المؤرخ أن يقيم العلاقة بينه وبين الأفراد الذين شاركوا مشاركة فعالة في مجرى التاريخ فحسب ، بل عليه أيضاً أن يسقط نفسه في الوسط الذي عاشوا فيه ، وأن يحيا في الماضي ، لا بوصفه ماضياً بل بوصفه واقعاً حاضراً . وفي تدوينا لأعمال الفن نحتاج إلى هذه العملية من إعادة البناء القائمة على الخيال . وما يطلق عليه دلتاي اسم «الفهم Verstehen» في مقابل الشرح (أو التفسير) يدخل في هذا الباب نفسه . ذلك أن الأحداث التاريخية والأشخاص لا يمكن أن يفهموا إلا بوصفهم بنسباً ذات معنى ، ولا يمكن أن يفسروا بوصفهم منتجات عليّة آليّة . وهكذا كان لزاماً على المؤرخ أن يعيد خلق الماضي ، وإن لم تكن إعادة الخلق هذه عبارة عن «فبركة» خيالية، بل استحضار متخيل للماضي الذي لا يعطى مباشرة في ملامح محددة . بيد أن المؤرخ لا يستطيع أن يطالب بما يتمتع به الفنان من حرية . فبينما يتحرك الفنان في عالم

الإمكانات اللامتناهي يتألف عالم المؤرخ من إعادة بناء المعطيات المتاحة له مباشرة .
ولطريقة التي يمد بها النظر الى الماضي وتقويمه هي نفسها مشروطة تاريخيا ، وقد
تؤدى الى النسبية التاريخية . وقد يبدو أن المؤرخ متورط في نزعة انقومية تورط
لا أمل في التخلص منه بحيث يصبح الحكم الموضوعي أمرا مستحيلا . وبالتالي تسود
الآراء المتباينة تباينا شديدا حول الظواهر التاريخية وحول الافراد . فالشخص الذي
يرفع الى مصاف الأبطال في تراث أمة من الأمم قد يكون مثار تعليقات معادية في أمة
أخرى . وربما دفعت نسبة الاحكام التاريخية الى اعتناق نزعة شكية عميقة الجذور .
أن ما يطلبه رانكه Ranke من المؤرخ ، وهو أن يروى ما حدث فعلا ، أمر متعذر
وهنا تصبح فكرة الموضوعية التاريخية أسطورة من الأساطير . وكثيرا ما واجهنا
المطلب الخاص بإعادة تقويم الاحكام التاريخية عقب كل ثورة قومية ، وكثيرا ما ارتفعت
الاصوات لإعادة كتابة التاريخ لاشياع الكبرياء القومية والاماني الوطنية . وهذا معناه
التحقيق . وفي اللحظة التي تروى فيها واقعة تاريخية فان هذه الواقعة خلية بأن
تتحول الى احكام تاريخية . ونحن يقرر المؤرخ أحداثا وقعت منذ قرون مضت فان
انقضاء الزمن نفسه يخلق صعابا في تقدير الوقائع . ومن المؤكد أن كل ابداع فني
يتميز بطابع تاريخي من حيث أنه يعرض الوسط ويعكس العصر . وربما استطاع
العمل الفني أن يعرض روح العصر ، سواء كان ذلك بطريقة ايجابية بتصويره عبقرية
ذلك العصر ، أو بطريقة سلبية بأن يصبح هو نفسه ناقدا له . ونستطيع الآن أن
نفهم ملاحظة شيللر اللاذعة حين قال انه من المستحسن أن يكون الشاعر طفلا لعصره ،
ولكن الوليل له أن أصبح طفلا مدلا . وهكذا نرى أن الوعي التاريخي والوعي الجمالي
مترابطان . وهذا الترابط يظهر في وضوح في الظاهرتين البارزتين اللتين تنتمیان
للفن وللتاريخ على سواء ، وأعني بهما : الأطلال والآثار الباقية . والأطلال تتحدث عن
الماضي الذي يمتزج فيه الموت والحياة امتزاجا غريبا ، ويبدو فيه الحاضر ماضيا
والماضي حاضرا . وتثير قوة الزمن على التدمير وخضوع الفن للقانون الطبيعي انطباعين
على طرفي نقيض في وقت واحد في البقاء على الرغم من الفناء ، واستمرار وجود
الجمال على الرغم من اخفاق الوسائل المادية التي نقلته . وهنا يكون التغلب على عمل
الانسان ، وإن لم يكن هذا التغلب تاما ، وفي هزيمته الناقصة تلك يكشف عن
جمال مغلف بالجلال . ومن ثم لا يمكن أن تخلق الاطلال بتدمير ارادى . الطبيعة
وحدها هي التي تخلق الاطلال بأن تنهزم هزيمة جزئية . فلا عجب إذن ان احتفظت
الاطلال بدلالاتها : لا بوصفها آثارا تاريخية وكشوفات أثرية فحسب ، ولكن باستمرارها
في الاحتفاظ بقيمة جمالية من نوع فريد أيضا . فهي التقاؤنا بجمال مصوغ في
قالب لم تكن نستطيع التنبؤ به .

وحتى الآثار التاريخية البسيطة تكتسب يوما ما دلالة دينية بمجرد انقضاء
الزمن . وتجربة «تاج محل» ليست تجربة جمالية صرفة . فينبض النظر عن أن
للضريح نفسه طابعا دينيا ، وأن بقاءه تحد مزدوج للفناء بوصفه قوة مادية ، فان
عنصر الجلال في هذه التجربة هو العنصر السائد . ذلك أن كلمة «الجليل» ذات طابع

مركب تنقسمه اللحظتان الجمالية والدينية على السواء . وكل أثر تاريخي ، مهما كان الغرض الأصلي : الفنى أثنى من أجله دنويا ، يتخذ دلالة دينية نتيجة لتداخل الموت والحياة . فإذا ساد عنصر الحياة كانت التجربة -متسامية ، وإذا تغلب عنصر الموت كانت التجربة مثبطة للهمم . والسبب الذى لا يجعل الأطلال باعثة على الحزن أو مثيرة للكآبة هو أن بقاء مقصدها الجمال على الرغم من الطبيعة المعادية يضفى عليها طابعا جليلا . والجميل ليس هو المأساوى ، وإن يكن المأساوى مثيرا للشعور بالجلال . بيد أنه فى اللحظة التى يثير فيها المأساوى الشعور بالجلال لا يصبح مأساويا ، مثلما يقتضى الجليل تجاوز المأساوى .

وتقدم لنا الآثار الباقية شكلا آخر له دلالاته للموضوعات الفنية التى يتم فيها اندماج اللحظتين التاريخية والجمالية . بيد أن اللحظة الدينية هى التى تسود فى تلك الآثار . فهى تعد حاملة للشيء ذاته ، كما يفترض أنها ناقلة لدلالة روحية .

وهنا قد نجد مبررا للتساؤل : هل هناك مأس فى التاريخ ؟ فالمأسى يمكن أن تعد أحداثا فعلية ، وعلامات تاريخية ، وأعمالا فنية . وفى تصور المأساة يكون وقوع حدث لا ينبغى له أن يقع أمرا واردا . وفيما يشبه التحدى للمطالب الاخلاقية يحدث مالا ينبغى أن يحدث فى حتمية لا محيد عنها . وما يميز المأسى الفنية التاريخية وغير التاريخية فى فن الدراما عن الاحداث الفعلية هو عنصر الدلالة الذى يشيع فيها ، ويسهم فى انتماها الى علم الجمال . فالاحداث بوصفها مجرد أحداث غير مطلوبة وغير مرغوبة ، كما أن لها طابعا سلبيا فيما يتعلق بالقيم . ولكن ما أن يعيد الخيال ابداعها حتى لا تكون مجرد انتاج جديد للوقائع ، بل تكون تركيبات جمالية . وهذا يعنى أن التاريخ والفن يرتبطان ارتباطا وثيقا بوصفهما عرضا متخيلا للوقائع ، وعلى حين يتمتع الفن بحرية غير محدودة فى تركيباته المتخيلة يتحرك التاريخ فى اطار محدود . وهذا لا يعنى بالضرورة أن التاريخ قصص كله ، ولكنه من حيث هو عرض للوقائع المعطاة يكون تحويلا متخيلا ، وباعثا على المتعة الجمالية . وللمتعة المتولدة عن الموقف المأساوى فى الفن الدرامى طابع مائل ، ومن ثم كان من حسنات أرسطو أنه أول من لمس هنا المشكلة الرئيسية فى علم الجمال ، أيا كان تفسيره الخاص غير مرض . وللمتعة الجمالية طابع انعكاسى ، فهى تتجاوز نفسها . اما أن تكون للمتعة الجمالية التى تثيرها المأساة وظيفة علاجية فأمر لا يدخل فى طبيعة المتعة الجمالية نفسها . وقد يثير التاريخ بوصفه عرضا للأحداث ، وللأحداث التى ماكان ينبغى لها أن تحدث ، رد الفعل الانفعالى الذى تثيره المأسى الفنية . ويزداد تفاعل التاريخ والفن دلالة فى المأسى التاريخية ، كمأسى شكسبير . فنحن نجد أن مأساة «يوليوس قيصر» ومأساة «أنطوني وكليوباترة» اللتين وضعهما شكسبير قائمتان على شخصيات تاريخية . غير أن الكاتب المسرحى لا يفرق تفرقة حادة بين مجال الامكان ومجال الواقع . فما كان من الممكن أن يقع يعرض على أنه وقع فعلا ، والفجوة الخاصة بالمعلومات التاريخية تملأ دون أى تردد أو اعتراف بالجهل . والآن فإن المتعة التى يشعر بها المرء من قراءته «يوليوس قيصر» لشكسبير أو ما يرويه مؤرخ عظيم لا تنشأ عن الحدث نفسه ، بل

عن عرض الحدث • وحتى اذا كلف التاريخ قائما على البحث المضني والكشوف الاثرة الاصيلة فسيحمل التصوير التاريخي طابعا «قصصيا» دائما • وربما كان عنصر القصة هذا في المعرفة الانسانية شيئا لا يمكن الاستغناء عنه ابدا ، حتى على مستوى الادراك الحسي ، وان لم يؤد دورا فائقا في ادراكنا للعالم الخارجي بحيث يجعله « قصصيا » تماما •

وللوعي التاريخي لحظة دينية حاسمة ، وهذه اللحظة يشار اليها بوضوح في المواقف القديمة من التاريخ • فالتاريخ يؤخذ على أنه تحقيق لحظة الهية ، وبعد تاريخ العالم ساحة قضاء عالمية • ويوجد أبرز تعبير عن هذا الموقف في تصور هيجل ل «مكر الفكرة» • فالروح المطلقة لا تستطيع أن تحقق غاياتها الا بان تثير عواطف في الأفراد بحيث تجعلهم يتصرفون وفق أهدافها • وما يتحقق يختلف - على أى حال - عن الغايات التي آثارت تلك العواطف ، وهكذا تنطلي الحياة على الافراد لخدمة مصالح روح العالم • « ليست الفكرة الكلية هي التي تخضع للتعارض والصراع ، وليست هي التي تعرض نفسها للخطر • وانما تقف في المؤخرة متماسكة دون أن تتأثر ، وتدفع ما في العواطف من جزئية للقتال نيابة عنها » • وتدلل المظاهر جميعا على أن أبطال التاريخ ، أو سادة الجسم المزعومين ، لا يقلون خضوعا لمكر الفكرة عن الممثلين العاديين في الدراما التاريخية • وليس من شك في أن العملية التاريخية توحى بالغاية نتيجة للاحباط الذي يصيب الغايات القومية والاخفاق الذي يلحق بالطموح والتخطيط الانساني • وأيا كان الامر فانه لا يمكن أن نغزو الى الضرورة التاريخية القدرة على إلغاء الحرية الشخصية ، كما لا يمكن أن يتعادل التاريخ مع قرارات أى فرد ، مهما يكن فعله حاسما على مسرح التاريخ العالمي •

أين مكان القرارات التاريخية إذن ؟ ليست القرارات التاريخية تعبيرا - بأى حال من الاحوال - عن عمل ذهني ، أو عزم ذاتي • وحين تكون المسألة مسألة حرب تشمل العالم كله ، أو سلام يضع حدا للعداوات ، فان قرار الفرد يكون مرحليا حقا ، بمعنى أنه يسجل نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى • ومن المحال أن يشرف المرء على بانوراما التاريخ الشاسعة دون أن ينظر اليها من منظور فائق على ماهو فردي ، ودون الإشارة الى غايات فائقة على ماهو قومي ، وان بدا ذلك الاشراف شيئا خائليا على المستوى التجريبي الصرف • وليس التاريخ ممكنا الا من خلال الاعمال الانسانية اذا لم تؤخذ على حدة ، وانما في تفاعلها بعضها مع البعض الآخر • وكما أن أفعال الانسان - أيا كانت - لا يمكن أن تؤلف بمفردها فعلا أخلاقيا فكذلك لا يمكن أن تؤلف عملا تاريخيا • ولهذا يشترك الفعل التاريخي مع الفعل الاخلاقي في أن لكل منهما دلالة ، وفي أن كلا منهما ليس فعلا انعكاسيا ، بل يتم بتأفع ارادى • ولكنه يختلف عن الافعال الاخلاقية من حيث أنه ليس أداء فرديا ، وانما يشير الى موقف فائق على الفردية نسميه التاريخ • ومن ثم كان هيجل على صواب حين رفض النظر الى التاريخ من منظور أخلاقي •

أما علاقة التاريخ بالوعي الديني فابعد ما تكون عن الالتباس • وربما تحدث

الارتباط الدينى بما هو تاريخى فى يسر • ذلك أن واحدا من النماذج الرئيسية للوعى الدينى هو انكار التاريخ ، وتغير الزمان ، وربما بدا الدين محاولة للتحرر من تيار التاريخ المتدفق • والتصور البوذى للخلاص يقتضى التحرر من التاريخ • كما أن النموذج المسيحى واليهودى للنظرة الدينية الى العالم نموذج تاريخى ، ولكنه يقتضى مع ذلك تصور نهاية العملية التاريخية • ومهما يكن من أمر فالتاريخ ليس وهما •

وحيثما يؤخذ الزمان مأخذ الجد لا يمكن أن يصبح التاريخ قليل الشأن • وعلى حين يعلق برجسون أهمية عظمى على الزمان فإنه لا يعزو أية دلالة للتاريخ ، وهذا سهو عجيب فى تصور برجسون للزمان • فقد أهمل برجسون الزمان التاريخى فى محاولته لتقديم تصور أشد نقاء للزمان • وللزمان التاريخى مشكلاته الخاصة • فمع أن التواريخ تؤدى دورا رئيسيا فى الوعى التاريخى فإنها لا تملك ببساطة التحديدات الآلية التى يخضع لها الزمان المكانى ، فليست كل التواريخ علامة زمانية ، أعنى أنها ليست تحديدا لحادث ما فى التقويم الشمسى ، أو تحديدا لحادث طبيعى ككسوف الشمس • أنها أكثر من ذلك ، إذ تشير الى القرارات المحلية ، وإلى آلام الانسان وانجازاته ، الى أخفاقه وانتصاراته • والتواريخ التى تشير الى فرد بوصفه وحدة خاصة تكون اشارتها محدودة ، ومع انقضاء الزمن تفقد الاشارة كل معناها ، ولا تترك أية آثار خلفها • وحتى التواريخ التى تنتمى الى أفراد تاريخيين تخلو من كل ارتباط خاص • وتظل أهميتها قائمة حتى بعد أن تختفى كل الارتباطات الفردية والمنزلية والشخصية الى الأبد • وعلاقة الانسان بالانسان – سواء كانت علاقة صداقة أو عداوة أو صلة دم – تتخذ فى السياق التاريخى بعدا خارجا عما هو شخصى • والاحقاد والضغائن الشخصية تمتد الى ما وراء ارتباطها المحدود • بل إن الجرائم والغراميات فى ساحة التاريخ تتخذ طابعا يتجاوز حدود ما هو شخصى • وحتى إذا كانت قد وقعت بدوافع شخصية فإن دلالتها تتخذ بعدا تاريخيا • وفى اللحظة التى يخطر فيها شخص ما فى تيار العمليات التاريخية تفصل كل ارتباطاته والتزاماته الشخصية نفسها عن حدوده الخاصة • وفقدان الحياة الخاصة هو الثمن الذى على الفرد أن يدفعه نظير دوره فى التاريخ • وثمة تشابه ملحوظ بين شخصيات التاريخ وإبداعات الخيال الفنى • بل إن الشخصيات تغير ملامحها فى المنظورات التاريخية المختلفة •

وهى كشخصيات الفن تتطور الى شخصيات مختلفة على مر الزمن ، وليس البحث التاريخى وحده – أى ظهور واثاق كانت مجهولة – هو الذى يغير المنظور فحسب ، بل إن التحول فى الموقف التاريخى نفسه هو الذى يحدث انقلابا جديدا فى التقويم والتقدير • وهذا ما يصدق على روائع الفن ، على الابداع الفنى فى المنظور المتباين للنقد الادبى • فقد تتعرض طريقة التناول كلها ، وأساس التقويم ، لتغيير حاسم ، بحيث يفتقد الشاعر الذى احتل القمة فى عصر من العصور مكانته التى لا ينازعه عليها أحد فى عصر آخر • ومن الطريف أن نذكر أيضا أنه لا وجود لتطابق كامل حتى حين يشير الابداع الفنى لشخصية تاريخية • فيوليوس قيصر أو كليوباترا فى الفن الدرامى ، أو موسى كما نحته مايكل أنجلو ، ليسوا مجرد نسخ من الواقع الفعل أو الوجود التاريخى • ومع أن التاريخ ملتزم بأن يعرض ما حدث فإنه مرغم أيضا على

حلء الفجوة عن طريق الخيال ، وهذه الفجوات تتحدى البحث التاريخي ، ومن ثم كان
 اختفاؤه في أن يظل صادقا مع الوقائع . وعلى هذا النحو يقدم لنا الوجود التاريخي
 مشكلاته الخاصة . وعلينا أن نميز بين تاريخية الوجود والوجود التاريخي . فان
 يوجد الانسان معناه أن يوجد تاريخيا . ذلك أن الانسان يضرب بجذوره في الموقف
 التاريخي بكل أحواله الوجودية . أن يوجد الانسان معناه أن يتعذب ، وأن يتعرض
 للقلق والخوف ، وأن يجد نفسه مهجورا معزولا ، وأن يكون مصيره الموت . بيد أن
 قصة الانسان لا تتألف من العذاب وحده ، فان يكون المرء انسانا معناه أن يرتبط عن
 طريق الاتصال الشخصي في علاقة حب ، وأن يتفوق الجمال ، وأن يفى بالتزاماته .
 بيد ان هذه الاحوال الوجودية كلها ذات طابع تاريخي . وهذا لا يعنى أنها ذات طابع
 زمانى فحسب ، فالزمانية على حدة لا تؤلف التاريخية ، لأن الزمانية هي الطابع العام
 الذى لا غنى عنه للوجود التجريبي كله ، أى للأشياء والأشخاص . فهي جزء من
 الواقع بوصفه عملية . أما التاريخية فهي الزمانية بالإضافة الى شيء آخر . أنها
 انخراط في التقاليد ، واللغة ، وفيما أطلق عليه هيجل اسم «الروح الموضوعية» .
 انها حقا ذلك الانخراط في الوجدان التاريخي ، وهي التي تجعل الانسان في عصر
 مختلفا عن غيره في عصر آخر . ولكن مازال للوجود التاريخي بعد آخر ، فهذا الوجود
 لا يسير جنباً الى جنب مع الوجود الفزيائى ، انه وجود يستمر بعد الموت على مستوى
 دنيوى ، كما أنه يستمر في فاعليته ، وربما استطاع أن يقود ، وأن يلهم ، أو يضلل
 أما فيجعلها تنحرف عن سواء السبيل ، ولهذا الوجود حياة ودينامية خاصة به ، وقد
 يصبح الوجود التاريخي أسطورة أو خرافة . وحتى حين يكون للوجود التاريخي طابع
 أسطوري أكثر من أن يكون له طابع تاريخي فربما أصبح رمزا لأجيال ، سواء أنتج
 هذا الرمز شرا أو خيرا . وقد يعتز التساريخ بالتحيز القسومي ويحرص على احياء
 ارتباطات غير مرغوب فيها . وهو يؤثر على الشكل الحاضر للعلاقات الانسانية .
 ولما كان التحقيق الفعلي لامكانية واحدة في لحظة معينة يجعل جميع الامكانيات الأخرى
 مستحيلة فان التجديد الحاضر للموقف التاريخي يلغى الامكانيات التاريخية الأخرى
 جميعا ، ولما كان للعبارات التاريخية التي تبدأ بحرف « لو » الا في باب المستحيل .
 وكل ما يعطى تاريخيا قد أصبح ما هو كائن بعد استبعاد الامكانيات الأخرى جميعا .
 ولعل ارتباط الفلسفة بالتاريخ في فلسفة التاريخ هو أكثر الاشياء تنويرا .
 فمن الممكن أن نرى في الفلسفة مشكلة تاريخية ، مثلما يمكن اعتبار التاريخ مشكلة
 فلسفية . ولا تقل الفلسفة عن الفن والدين من حيث أن لها هي أيضا طابعا تاريخيا .
 وبين تاريخ الفلسفة البدائل التي تستمر في البقاء خلال تاريخها . ذلك أن
 الموضوعات نفسها تتواتر مرة بعد أخرى ، وإذا أخذنا برأى « دلتاي » رأينا أن النزعة
 الطبيعية وأنماط المثالية المختلفة تتناوب الواحدة وراء الأخرى منطقيا وتاريخيا .
 ونستطيع أن نضيف على كل حال أنه حتى اذا ظهرت النماذج الفكرية الى الحياة مرة
 أخرى فان لكل مرحلة متواترة طابعها التاريخي الذي يجعلها مختلفة تمام الاختلاف .
 فالنزعة المادية - مثلا - قد غيرت طابعها خلال العصور . فهي تعتمد مرة على النظرية
 الفزيائية عن المادة ، ثم على الكشف الفسيولوجي في تحديد المراكز في المخ في القرن

الثامن عشر ، ثم انتهت فيما بعد الى ايجاد ما يبررها في النظريات النفسية والاقتصادية . ولهذا يمكن أن تعد السمات المختلفة للنزعة المادية منطوقات تاريخية . كما يمكن أن نعتبر أن لكل مذهب فلسفي لهجة تاريخية . وإذا كان الرواقيون قد عدوا الفلسفة تأملا للموت ، وإذا كان «أرسطو» قد عد الصداقة قيمة أخلاقية ، وإذا كانت المذاهب الهندية تهدف الى التحرر من العذاب ، وإذا كان « كانت » لا يعترف طريقاً آخر للدين الا من خلال الوعي بالواجب غير المشروط ، فإن كل هذه المواقف مصنوعة تاريخياً ، كما أنها تبين مافى الوعي التاريخي من تنوع . وعلى هذا قد يكون من الطريف أن ننظر الى تاريخ الفلسفة كله بوصفه مرشداً للتاريخ الثقافي للعصر . والفلسفة تبدأ حقاً بوعي بأزمة يعانيتها الانسان في مواجهته للعالم . وتنشأ حين يصير ما يؤخذ على أنه أمر مفروغ منه لا يؤخذ على أنه كذلك . بيد أن تاريخ الفلسفة ، شأنه في ذلك شأن تاريخ الحضارة ، لا يمكن أن يقدم لنا اجابة واضحة على التحدي الذي أثارته الازمة . ففي النجاح الذي يبدو لنا كذلك عند مواجهتنا للتحدي يظل هناك دائماً راسب (أو بقية) لم يحل ، والضغط المدروس على الافكار في موقف تاريخي معين يثبت أنه أكثر خطورة على المدنية من الكبت النفسى في حياة الفرد . وهكذا يعكس تاريخ الفلسفة أزمة المذنيات . والحق أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الافكار التي قادت الانسانية ووجهتها في العملية التاريخية . وفي الفلسفة وحدها يصل الانسان الى تمام وعيه بذاته ، ويصبح مدركاً للطابع الاشكالي لوجوده الانساني . ولا يعنى البقاء التاريخي للأمم سوى البقاء فى عالم تجرى فيه العملية التاريخية . وإذا تحدثنا حديث شاعر قلنا إن المذاهب الصغيرة يومها ، وأنها ستزول عن الوجود ، بيد أن توقفها الفعلي لا يشير الى حذفها من العملية التاريخية . وليس البقاء التاريخي هو الحفظ عن طريق الذاكرة الفعلية . والواقع أن دور الذاكرة في التاريخ قد ضخم بلا مبرر . ذلك أن البقاء التاريخي يعنى الحفظ عن طريق الابنية الموضوعية ، عن طريق الآثار الباقية والاطلال ، عن طريق الكشف الاثرية ، وعن طريق الادعاءات الفنية ، والتراث الفلسفى ، وعن طريق بقاء التطلعات الدينية في النقوش التاريخية . بيد أن الوعي التاريخي لا يستطيع تشجيع فكرة الاكتفاء الذاتي القومية . وما فكرة «فشتة» عن دولة ألمانية مكتفية بذاتها سوى تناقض تاريخي . ومن المؤكد أن الفهم التاريخي يمارس رفضاً لا رجعة فيه للادعاءات القومية ، فهو لا يسمع لنا أن نفكر في أية مرحلة تاريخية على أنها الكلمة الاخيرة . فالنظام القديم يتغير ليفسح مكاناً لنظام جديد ، بل إن الفوضى تقسح مكاناً لفوضى أخرى . والمطالب التاريخية العاجلة لا تحتفظ طويلاً بدافعها الشائع ، والقضايا التي أثارها يوما الحركات القومية تفقد دلالتها بمرور الزمن . والواقع أن ملامح الطبيعة تبدوا أكثر حصانة ضد التغيير والثورة من التركيبات التاريخية . غير أن الواقع التاريخي لا يمكن أن تستنفده التصورات العقلية . ومن الممكن أن نسلم طواعية واختياراً بأنه ما من بناء عقلى يمكن أن نفرضه على الواقع التاريخي . ونظريات التفسير التاريخي محكومة هي نفسها بروح العصر ، وتكشف عن طابع القطاع الزماني المميز من التاريخ الذي تشكلت فيه تلك النظريات . فنظرية المادية الجدلية – مثلاً – تلائم الفترة التي ولدت فيها ، وهي

تدافع عن نفسها في الموقف المعاصر من حيث أنها استمرار غير منقطع للعصر السابق، ولكنها تقشلق في أن تجد تأييدا لها في الفترات التي شأهدت ظهور الأديان الكبرى حين لم تكن العوامل الحاسمة مادية بكل تأكيد . ولا يمكن للمحاولات التي ترى التاريخ داخل مقولات الطبيعة الا أن تبوء بالفشل ، كما أن تنمية مورفولوجيا (علم تشكيل الكائنات الحية) للتاريخ على طريقة «اشينجلر» قد لاقت نجاحا ضئيلا . فلأن التاريخ يعطى للبعض انطبعا بأنه لا يزيد عن كونه فوضى منظمة ، أو ضجة بلا طحن، ويعطى للبعض الآخر انطبعا بأنه عملية خاضعة للتحولات الديالكتيكية ، فهو لا يسمح بفرض أى نموذج تصورى . فنحن دائما وجهنا لوجه ازاء ما سماه «يسبرز» المواقف الحدية ، وإن يكن ذلك بمعنى أوسع كثيرا . وأيسر لنا بالطبع أن نرى الصراعات والتوترات التي تظل بلا حل ، والتي تنشأ عنها توترات وصراعات أعظم ، من أن نرى المصالحة النهائية . بيد أن الصراعات والتوترات تحتوى على مضمون إيجابى . وهى ضرورة لاثراء الحياة المتحضرة ولانضاج الحياة الفردية على سواء .

والتاريخ يكشف عما كان عليه الانسان وعما يمكن أن يكون عليه . وهذا نستشهد بدلتائى حين يقول : « ماكنه الانسان ؟ شىء لا يخبرنا به الا تاريخه وحده . وبخضوع الانسان للقوى الموضوعية العظمى التي أطلقها التاريخ يستطيع أن يححر نفسه من عذاب اللحظة الراهنة ومن الفرج العابر . فلا النزوة الذاتية ولا المتعة الانانية تستطيعان مصالحة الانسان مع الحياة . ولن يحدث الانسان هذه المصالحة الا بأن يسلم شخصيته المسيطرة لتيار العالم» (٢) .

بيد أن الانسان لم يستنفد بعد في تاريخه ، لسبب بسيط ، هو أنه ما من مرحلة تاريخية يمكن أن تكون نهائية حاسمة . بل أن العملية التاريخية نفسها يمكن أن تنتهى دون أن تكون نهائية بالنسبة لمصير الانسان .

(٢). كلوباك ، ولیم ، وفلسفة التاريخ عند فلهلم دلتاى نیویورك ، مطبعة جامعة كولومبيا ١٩٥٦

ص ١٠٩ .

الكاتب : سيد وحيد الدين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة دلهى منذ ١٩٦٧ . ولد فى حيدر أباد بالهند عام ١٩٠٩ . حصل على الدكتوراه من جامعة ماربرج بألمانيا . عمل مع العالم اللاهوتى والفيلسوف الدينى رودلف أوتو (١٩٣٤ - ١٩٣٦) . حاضر فى الولايات المتحدة عن المبادئ الدينية والاسلامية (١٩٥٩ - ١٩٦٠) . كان سابقا أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة فى جامعة اسامان فى حيدر أباد .

ترجمة : فؤاد كامل

مدير البرنامج الثانى باتحاد الإذاعة والتلفزيون لجمهورية مصر العربية . له مؤلفات و مترجمات عديدة . وهو حاصل على جائزة الدولة للترجمة .

التاريخ و اللغة في روما

بقلم :
رونالد مساييم
ترجمة :
أحمد خاكي

المقال في كلمات

يتناول هذا المقال اللغة الرومانية وما طرا عليها في ثلاثة عصور من عصور التاريخ الروماني : عصر الجمهورية ، وعصر الاضطرابات والثورات والحروب الداخلية ، ومستهل عصر الامبراطورية او عصر أوغسطس . وبدا الكاتب مقاله بتناول أثر الحرب في الاسراع بعمليات التطور اللغوي ، فمثلا حينما عاد الجنود الى روما بعد الحرب البونية الأولى وفدت معهم الألفاظ التي كانوا يستخدمونها في صقلية في حياتهم اليومية ابان الحرب البونية الأولى . كما أن هذا يفسر لنا دخول الألفاظ اليونانية الى الكوميديا الرومانية بعد الحرب البونية الثانية وبعد أن سيطرت روما على بلاد الأغرريق وأصبحت على حد تعبير الكاتب حارسة « هيلاس » أي حارسة الثقافة الاغريقية .

وفي حديث الكاتب عن عصر الجمهورية ، يبين لنا أن اللاتينية في ذلك العصر كانت هي لغة القانون والحكومة والخطابة والتاريخ . وقد انقضى زمن طويل قبل أن تكون قادرة على استيعاب الأفكار المجردة التي لم توجد لها مدلولات خاصة بها . وقد سد هذا النقص أخيرا بواسطة شيشرون الذي كان له الفضل في نقل المفاهيم الاغريقية وترجمة الألفاظ الاغريقية وتحويل معاني كثير من الألفاظ اللاتينية . ومن رأى الكاتب في عصر الاضطرابات الذي سبق عصر أوغسطس أنه عصر امتاز بالهروب من الواقع . هجر فيه

الكتاب الشعر والأدب ، واتخذوا من كتابة التاريخ ملجأ وملأوا ، وأرسلوا خيالهم فكتبوا قصصا عن الأبطال الذين ولعوا عند نشأة المدينة ، والتمس بعضهم موثلا في الماضي يتناسى به عن تلك الكوارث المدينة التي حاصرت بهذا العصر مما دفعهم الى الحنين الجارف الى الماضي وعهوده السابقة . وقد أثرت فترة الاضطرابات والقلق هذه اللغة بالفاظ جديدة عديدة لم تكن توجد فيها من قبل .

أما مستهل عصر الامبراطورية او عصر اوغسطس الذي بدأ بعد هزيمة كليوباترة وانطونيوس في موقعة أكتيوم البحرية عام ٣٠ ق.م واستمر حتى عام ١٠ م ، فقد تميز بلغة لاتينية نقية وبنفور من كل ما هو جديد أو أجنبي . كانت الطبقة الحاكمة تحرم تحريما تاما استخدام الكلمات اليونانية في النثر الوقور أو في المناسبات الرسمية . وكان على أي حاكم روماني مثلا اذا أرغم على استخدام مصطلح فني غريقي أن يعتذر بأنه اضطر الى ذلك اضطرارا . أما الشعر اللاتيني فقد وهنت فيه الصيغ والألفاظ الاغريقية .

إن للحرب أثرا كبيرا في الإسراع بكثير من عمليات التطور التي تسير فيها اللغة ، ولولا وقع الحرب على اللغة لنشأت بطيئة متدرجة ، لا تصل الى الكمال . وأول ما نلاحظه في ذلك كان اثره اللغة من ناحية الألفاظ – بما يشمل ذلك من مبتكرات كانت الضرورة تقضي بأن تصاغ لها كلمات جديدة لتصفها ، ولكن وراء كل ذلك تقيرا حاق باللغة كان أعمق غورا وأبعد مدى .

إن الكفاح من أجل السيطرة على صقلية أيام الحرب البونية الأولى شغل نسبة عظمى من القوى البشرية الرومانية في حروب امتدت أكثر من عشرين عاما . وحينما عاد الجنود الى روما وفدت معهم الألفاظ التي كانوا يستخدمونها في صقلية في حياتهم اليومية . وهنا نستطيع أن ندرك كيف دخلت الألفاظ اليونانية الى الكوميديا الرومانية بعد ذلك بجيل – أي في نهاية الحرب البونية الثانية . ثم إن روما نفسها أصبحت بعد ذلك بقليل من السنوات حارسة « ملابس » ، أي حارسة الثقافة اليونانية ، والحكم الأعلى في العالم المتحضر . فقد سرت اللغة اليونانية وآدابها معا بين الطبقات العليا من المجتمع الروماني .

على أن اللغة اللاتينية وجدت ملاذا هيا لها السياسيون من حكام الجمهورية الامبراطورية : فقد اجتمع رأى أعداء الهلينية وأصدقائها على السواء على حماية اللغة اللاتينية – وقام كاتو – وهو من أكثر الناس محافظة وأشداهم عدا للكل ما هو أجنبي – بيبور استعمال اللاتينية في النثر الرصين ، وذلك بأن ألف أول تاريخ وطني لروما بهذا النثر . وقامت جماعة يتزعمهم سيبويو الأصغر Scipio تستلهم النظرية اللغوية اليونانية لتصوغ اللغة الدارجة في روما وتنقيها من الفاظها الحوشية . فأصبحت اللاتينية هي لغة القانون والحكومة ، كما كانت لغة الخطابة

والتاريخ . وممرت فترة طويلة من الزمن قبل أن تصبح اللاتينية قادرة على الإفصاح عن المعاني المجردة . فلم يكن فيها - فى أصولها الأولى - من الألفاظ ما يمكن أن يتكافأ وتلك المعاني . ولم يتح لها أن تبلغ الملاءمة بينها وبين تلك المعاني أو الأفكار ، حتى تم ذلك أخيرا على يدى شيشيرون Cicero ، فهو الذى حول إليها المفاهيم الاغريقية ، وهو الذى ترجم ألفاظها وعدل من معاني كثير من الكلمات العسامة التى لاكتها الجاهير .

وكذلك أتيح للغة الكلام التى كان يتحدث بها الجنود الفلاحون أن تصبح مطيعة لحضارة عالمية ، وأتيح للجمهورية أن تصبح امبراطورية . ومن السهل علينا أن نتأثر بالمرآحل التى مرت بها اللغة لأنها واضحة المعالم ، ولكن ليس من اليسير أن نلاحظ التطورات التى مر بها الأسلوب ، ولا ما أتفق عليه الكتاب من مصطلحات . ذلك لأن الأسلوب والمصطلح كليهما لا ينبع من الخارج ، ولا ينتج عن عوامل أجنبية ، بل هما متعلقان بأسباب داخلية أهمها التغير الاجتماعى والسياسى الذى يقيق بالمجتمع . والغرض من هذا المقال أن نبين فى ايجاز بعض النتائج التى خلفها تدهور النظام القديم فى روما أولا ، وبعض آثار الحرب الأهلية ثانيا ، ثم ما خلفته نشأة الحكومة المطلقة ثالثا .



وكان من المحتم للحروب بين الدول أن تكثر من الألفاظ الخاصة بالعلاقات الدولية ، وأن تقلل من قيمتها فى الوقت نفسه . ومن هذه الألفاظ « الأمن » و « العدوان » و « التسلط الامبريالى » فانها جميعا تنتشر انتشارا واسعا لكنها تكاد تفقد معانيها . وتنتشر هذه الظاهرة انتشارا أشد وأسرع اذا كان الكفاح حربا أهلية بين مواطنى الأمة الواحدة ، فان هؤلاء يستقون من منهل مشترك من الألفاظ والأفكار ، ومن هنا يفتح أمامهم طريق واسع للدعاية ، ويكون لدعاياتهم آثار عجل . وحينما كتب ثيوسيديدز Thucydides كتابه عن حرب الطبقات فى كورسيرا Corcyra وهى مدينة حكومية من أعمال اليونان ، اتخذ من هذه الحرب موضوعا عاما ناقش فيه الأمراض السياسية التى كانت تعاني منها الثقافة اليونانية فى العصر الذى عاش فيه . وهو يصف - فى بعض حديثه عن اللغة - كيف أن معانى الكلمات التى كان قد تواضع عليها الكتاب قد قلبت ظهرا لبطن ، فالحوف الذى لا حد له كان فى زعم بعضهم ظاهرة الولاء الحزبى وهو من شيم الرجال ، وكان للجبين مسوغاته ، اذ زعموا أنه نوع من الحكمة التى تتسمم بالتردد . وكذلك مضى ثيوسيديدز فى ايراد كل هذه المزايع ، وبخاصة فيما اشتجر من خلاف بين حزبي المدينة ، فقد ادعى أحد الحزبين أنه بطل الكفاح من أجل الحرية والمساواة ، وادعى الحزب الآخر أنه انما يدعو الى سبيل الحكم الأرستقراطى والحكمة السياسية . وحقيقة الأمر أن كلا الحزبين لم يخدم الدولة الا خدمة لم تجاوز الشفاه ، فقد كانوا من الجانبين يعتبرون الدولة نفسها من أسلاب النصر .

وكان لهذا المفهوم الذى ذهب اليه ثيوسيديدز صلة مروعة حادة بالتفكير السياسى فى روما ، حينما لاح أن روما فى تطورها كانت تدرج فى السبيل الذى سارت فيه المدن الحكومية الاغريقية من قبل . فقد كانت الجمهورية فى روما عند اخريات أيامها تعج باضطرابات تخرج فيها زعماء الرعاع ، وشراذم سياسية كانت تشتق وجودها من المصالح الاقتصادية . وانتهى الأمر بأن تراوح الحكم دواليك بين نظام ارسقراطى ونظام ديموقراطى ، وظهرت أسماء زائفة . ولكن هذا النظام أو ذاك لم يكن فى كل أشكاله يقوم الا على الاستبداد العسكرى . وقرئ كتاب ثيوسيديدز ودرس فى روما ، وكان سالستياس Sallustius وهو ابن عصر الثورة ومؤرخها - من الذين تأثروا بذلك المؤرخ اليونانى . فهو يحاكى أستاذه محاكاة دقيقة حين يتلو علينا كيف كان إبطال مجلس الشيوخ والشعب يدعون أنهم يعملون خير المجتمع ، فى ايمان يحسبه الناس متفجرا من أعماق قلوبهم ، فى حين أنهم كانوا يسعون جهدهم لادراك القوة والسلطة لأشخاصهم هم أنفسهم ، وكيف كان المواطن من هؤلاء يتصف بأنه طيب أو بأنه خبيث بحسب ميله الى الحزب أو ميله عنه ، فكان المدافعون عن النظام القائم يطلق عليهم اسم « الطيبين » لما كانوا يتمتعون به من ثراء ، ومن مقدرة على استخدام وسائل الاضرار بالنظام .



والثورة لا تكون مقصورة على أن تعدل من معانى المصطلحات التى تروج فى مجال السياسة والأخلاق ، بل هى تتجاوز ذلك الى احياء الفاظ قديمة وتوليد الفاظ جديدة . ويتوقف اللون الجديد الذى تتخذه الألفاظ المستحدثة على ما يهدف اليه العاملون على تغييرها أو التعديل فيها . فهل هم يرجعون فى ذلك الى سوابق سلفت فى تاريخ بلادهم ، أم يلتصقون بمبادئ أخرى تتجلى فيما اتخذته بلاد أخرى عندهم واجهت ظروفًا سياسية معينة ، أم يرجعون الى الخبرة والمثل العليا التى اعتنقتها الانسانية جمعاء ؟ وينتهى الأمر فى مرحلته الأخيرة الى تحول سياسى واجتماعى - وذلك بأن تتجدد مكاسب الثورة - فيظهر بعد هذا التحول أن البلد قد رجع الى تقاليده الأولى من حيث الفكر والعرف ، ملفقة فى الفاظ يظهر عليها طابع المحافظة .

وشبيه بذلك ما حدث فى التاريخ الانجليزى ، فاننا نستطيع أن نتخذ على ما أسلفنا دليلا من الكفاح الذى نشب بين الملك والبرلمان . وكان من الطبيعى أن يوسم خصوم «حق الملك وحده» (١) بأنهم «ثوار» (٢) . وانتقم هؤلاء بأن أطلقوا على أنصار الملك اسم « الخبيثاء » (٣) . ولم تكن هذه الكلمة تطلق من قبل الا على الذين يقاومون السلطة ، سواء كانت مدنية أو دينية ، بل لقد كانت تطلق بوجه خاص على المارقين على السلطة الدينية . وتبرز كلمة « المسوين » (٤) عنوانا على شرذمة من الداعين الى ازالة الفوارق الاجتماعية والسياسية بين الناس ، وتستعمل كلمة

Rebels (٢)

Levellers (٤)

Prérogative (١)

Malignants (٣)

« المارقين » (١) لأول مرة سنة ١٦٤١ ، وسمى النظام السياسي الذي أقامه التوار « الكومنولث » (٢) ، أما الرجل الذي ضم بين يديه السلطة المطلقة في هذا النظام الجديد فقد أطلق عليه اسم « الحامي » (٣) ، وهي تسمية لا ضرر منها .

أما في فرنسا فقد كانت الحركة التي قامت بنشاط هدام ضد الكنيسة والدولة أكثر أصالة ، وكانت آثارها في اللغة أكثر وضوحا وأبقى على الأيام . وقد استلهم أصحاب هذه الحركة السوابق الأجنبية الكلاسيكية في أصلاهم ونورتهم ، وظهرت كلمة « المسئولية » (٤) ، لأول مرة في سنة ١٧٨٧ مشتقة من المبدأ القانوني الانجليزي الذي يحدد واجبات وزراء التاج . وقام زعيم عسكري فسمى نفسه « قنصل الجمهورية الأول » . وكان الحديث عن الدستور - بطبيعة الحال - على السنة الجميع . فقد تحدث هؤلاء عن الأوضاع القانونية كما تحدثوا عن الوطنية ، وأفاضوا في الحديث عن « القوانين » و « الوطن » ، وبرز حكم نابليون المستبد فعالج - بلا خجل - « الأفكار الليبرالية » !! (٥) .

ولا حاجة بنا في هذا المقام الى أن نرجع الى التغيرات اللغوية التي أثارها الحركات الثورية في السنوات الحديثة الماضية بين شعوب أوروبا . فبعض هذه التغيرات سوف يكتب له البقاء ، وبعضها الآخر سوف يزول بزوال مؤلفيه . وسيبقى من هذه وتلك وناثق مسجلة تنظر فيها الأجيال القادمة فتجد فيها الكثير من المتعة والعلم .



ويبقى الآن أن نحدد الذروة التي بلغها عصر الثورة في روما . لقد أقام الدكتاتور سولا Sulla أوليجاركية كان لها من السلطة ما بشر بأن الحالة ستعود الى ما كانت عليه من الاستقرار . وحينما خلا شيشيروني الى نفسه ، في أوقات فراغه التي فرضت عليه فرضا ، ليكتب عن « النظرية السياسية » كان نموذج الحكم الذي تطلع اليه وأوصى به هو الدستور الجمهوري الذي كان قد سار على هديه السلف الصالح ، لم يعدل فيه تعديلا يمس جوهره ولا مثله الأعلى . ولكن ما لبثت أن اهتزت قوائم الدولة الرومانية حين قامت الأسر السياسية العظمى تتنازع السلطة فيما بينها ، يتزعمها « قواد الشراذم الملكية » كما يسميها بعض الكتاب القدامى . وكان اتفاقهم وتحالفهم سببا في أن يوقف العمل بالدستور ، أما عداوتهم وأحقادهم فقد كانت سببا في الإطاحة به .

وانتصر قيسر على بومبي ماجناس ، ولكن لم يكن للدكتاتورية القصيرة التي حكم على رأسها يوليوس قيصر من الهمم والتخريب ما توقعه المحصوم منها . ولم يكن

Commonwealth	(٢)	Dissenters	(١)
Responsabilité	(٤)	Protector	(٣)
		Les idées libérales	(٥)

قيصر يريد حربا أهلية ، وحين تم له النصر بذل جهدا فحيا أن يقيم سدا منيعا أمام الفيضان المرتقب ، يريد أن يمنع الاضطراب السياسي الذى حدث من أن يصبح انقلابا اجتماعيا . ولم يؤت هذا الدكتاتور فسحة من الوقت يشيد فيها نظاما حكوميا جديدا ، وطن أنصار الجمهورية أنهم سوف يجنبون الشعب أضرار القيصرية اذا زال قيصر نفسه من الوجود . وكان ذلك خطأ ، فقد اشتعلت عند قتله الحرب الأهلية مرة أخرى ، وحرمت الطبقات التى تملك من حقوقها المدنية وجردت من أملاكها . وكانت الثورة الاجتماعية كما كانت سياسية . وحتى القواد من أنصار القيصرية نفسها كان عليهم أن يصادروا الممتلكات حتى يوفوا بحاجات جيش الطبقة الكادحة . وكان انتصارهم فى « فيلباي Philippi » - تؤيده اتفاقية «بروديزيم» Brudisium سنة ٤٠ ق م - قد أطاح بكل أمل فى الرجوع الى الحكم الجمهورى ، على الرغم من أن الأمر لم يستتب لورث قيصر الا بعد تسع سنوات من الكفاح بينه وبين ماركس أنطونيوس ، أى بعد أن انعقدت له الوية النصر فى أكتوبر سنة ٣٠ ق م . وعند ذلك استطاع أن يثبت الثورة ، ويعلم العودة الى « الظروف العادية » ، ويبتكر صيغة خاصة للحكم هى « امارة قيصر أوغسطس » .

ويمكن أن نحدد سنوات الاضطراب بين ٥٠ و ٣٠ ق م ، وأن نحدد الذروة العليا التى احتدم فيها هذا التغيير السريع بين ٤٤ و ٤٠ ق م . ويمر كتاب التاريخ - عادة - بهذه الفترة من الكرام . والواقع أن أوغسطس بذل أقصى جهده ليسان عليها ستارا من النسيان ؛ وذلك بأن يؤكد أن نظامه كان هو نظام الحكم العريق الذى عرفته روما منذ الأجيال القديمة ، ولم يكن نظامه فى نظره وليد الفترة السيئة التى تخرج فيها ، بل لقد كان عنده وليد آخر عصر للحكومة المنظمة التى سبقت عصر الاضطراب . ويحرص بعض مؤرخى الأدب على أن يبينوا الفجوة بين الكتاب « الجمهوريين » وبين كتاب عصر أوغسطس ، فيذهبون الى أنه كان قد انقضى جيل بأكمله من الشعراء يمثلهم كاتالاس Catallus ولوكريشيوس Lucretius أما شيشيرون فانهم يقولون انه قد قضى عليه فى عصر التجريد من لحقوق القانونية .

والحق أن هذه الفترة كانت حيوية بالنسبة للتطور الأدبى والسياسى من عصر الاضطراب الى عصر أوغسطس نفسه فان سالوستيوس Sallustius - وهو من اشتهر فى كل كتب الأدب بأنه مؤلف جمهورى - لم يعتمد الى كتابة التاريخ الا بعد أن ألغيت الجمهورية نفسها . ومن ناحية أخرى بدأ ليفي - وهو أشهر من ينتسب الى عصر أوغسطس من المؤرخين - كتابة مؤلفاته الكبرى قبل سنة ٣٠ ق م ، وكان فرجيل وهوراس يقرضان الشعر قبل سنة ٤٠ ق م . وكذلك ترى أنه يجب أن نراجع تلك المسميات التى نطلقها على عواهنها ، وأن نهحصها تحييصا تاما ، فنضع كلا منها فى موضعه من التقدير .

كانت تنقضى أمة من الناس ، وكان يسرى فى البلاد نظام جديد ، بخطى وثيدة لكنها ثابتة . وقد كتب على الخطابة الزوال فى هذه الفترة ، لأن الخطابة لا تنتعش .

لا في دولة جرة • وكان زخرف الكلام والأسلوب الموزون الذي كانت تصاغ به الخطب العامة قد لقي معارضة شديدة من الجيل السالف ، وكان المحرضون على مثل هذا الأسلوب أتباع مدرسة من مدارس الفكر هي مدرسة « أتيك Attic » ، وكان ينتمي إليها قيصر وبروتس • ونشبت الحرب واندلعت الثورة – وهما المسيطران على الموقف دائما – قاطاحتا بما كان يتمتع به القوم من خفض العيش والشغف بالأبهة والزينة ، وما كانوا يفتنون به من خدع السلام ، وقضى كل ذلك على عصر شيشيرون بكل ما كان يحتويه من عناصر معقدة ، وواجه القوم عصرا شاع فيه الأسلوب الجامد القاسي • ووجد بوليو – وهو عدو الشيشيرونية – أن هذا هو المناخ الذي يستطيع أن يكتب فيه • وكتب له أن يبقى على قيد الحياة ليكون ذا أثر فعال في الحياة الأدبية في ذلك العصر •

وأتاح حروب الثورة لكثير من رجال المدن الإيطالية الجدد أن يتقدموا إلى الطليعة • ويذهب تحامل البعض عليهم إلى أن يزعموا مبالغين أنهم كانوا من أصول مفعورة • ذلك بأنه قد فاتهم وهم ناشئون أن يدرسوا طيب الكلام وحسن الأدب ، ثم إن أعمالهم العسكرية وهم في نشأتهم العسكرية لم تطوع لهم من أوقات الفراغ فسحة يقومون فيها أنفسهم بأنفسهم • فلم يدر في خلد إنسان أن يقوم « أجريبا Agrippa » – وهو قائد عظيم من قواد الطبقة الكادحة – على التأنق في القول ، ولا أن يحرص على أسلوبه في الكتابة فيدخل فيه كثيرا من الزخرف المعقد • وكثير من هذه الفئة من الرجال الجدد – وهم يشبهون « أغنياة الحرب » – كانوا أحط من أن يدركوا المستويات الحضرية التي بلغتها العاصمة • وقد أحس أوغسطس نفسه بكثير من الحرج حين اضطر إلى أن يفصل قنصلا من هؤلاء – كان حاكما لاحدى الولايات – لأخطائه في التهجي • ويبدو أن مثل هذا الحاكم لم يكن في نشأته الأولى إلا « علجا من فطاع الطرق » •

كان أوغسطس نفسه – وهو رجل طبع على الجدة والحسم – يؤثر الأسلوب البسيط المعقول • وكان يمقت الاطناب والمبالغة والزخرف • • وكان قد حاق الفناء بأنواع البهرجة والتكلف في الكتابة أيام الثورة • وإذا أنت اتخذت مثلا مما كتبه هوراس – وبخاصة في كتاباته الأولى – فسترى أن أكبر كتاب العصر كانوا ذوى مزاج واقعي يبحث دائما عن ملامحة الكلام لمقتضى الحال • ولكن الجمهرة من معاصري أوغسطس وهوراس كانوا يظهرون هذه الواقعية في الفكر والأسلوب كما كان ينتظر منهم •

ويبدو أن عصر الاضطراب الذي سبق عصر « أوغسطس » كان قد أثار رد فعل مخالفا وهو « الهروب من الواقع » • فقد هجر الكتاب الشعر والأدب واتخذوا من كتابة التاريخ ملجأ لهم وملادا ، والتفت بعضهم مثل سالستياس و بوليو إلى « ثيوسيديدز » ، فعلمتهم خبرتهم بالرجال والأعمال أن هناك فرقا بين المظهر والواقع • فكانت كتابتهم عن التاريخ الحديث أو المعاصر ذات صبغة تثقيفية محضه – ولو لم يكن يدعو إلى تحسين الحال بأي معنى من المعاني – لكن دعوتهم إلى الماضي الروماني كانت

فتنة للناس ، كما كانت ترضى حاجات الجماهير . . فقد أرسلوا خيالهم فكتبوا قصصا عن الأبطال الذين ولدوا عند نشأة المدينة ، وعاشوا فيها رغدا وهم أتم نعمة وأسعد حالا . وكذلك التمس ليفي موثلا من الماضي يتأسى به عن « تلك المصائب التي شهدتها السنوات العديدة من عصرنا هذا » . ولم يكن الاهتمام بالآثار القديمة مقصورا على الدارسين المحترفين ، فقد هبت على البلاد ريح عاتية من الكوارث والشعور بالآثم ، دفعتهم الى الحنين الجارف الى الماضي وعهوده المجيدة . وكان ذلك مقدمة لما سيتلوه في بضع سنين بعد حرب « أكتيوم » حينما وضع أوغسطس برنامج الاحياء والتعمير .

وقد اتخذ « الهروب من الواقع » في تاريخ الأمم أشكالا أخرى لها مثيل في تلك الظواهر السياسية حين يفشو في البلاد البؤس والاضطراب ، فيفر الكتاب من الواقع الى تصوير مكان تعدم البساطة والهدوء مثل « الأركاديا » ، أو تحكمه حكومة مثالية على رأس مجتمع مثالي مثل « اليوتوبيا » . حتى هوراس نفسه أحس بهذا الاغراء ، فألف هو وفرجيل « شعر الرعاة » ، في حين كانت الجيوش الرومانية تتفانى في ساحة الوغى ، وكانت الجمهورية نفسها تتهاوى الى الحراب . وأقحم جالاس Gallus في الحرب والسياسة ، في حين كان فرجيل يؤلف الاينيةادة ، وهي القصيدة التي ربطت بين المثل العليا والأساطير الماضية من ناحية وبين هذا الوضع المحترق الذي تعانيه البلاد من الناحية الأخرى .

ان دراسة اللون الرومانيكي الذي عشى الأدب في عصر أوغسطس أصبح اليوم من نوافل النقد الأدبي ، لكن منبعمه يتفجر من سنوات الثورة ، وهو في الوقت نفسه لا يتنافى مع النظام الجديد الذي وضعه أوغسطس ، بل على العكس كان أوغسطس نفسه استاذنا من أساتذة خداع النفس ، ويكفى أن يقال ان الرجل الذي حطم الجمهورية هو نفسه الرجل الذي بعثها من جذنها ليستعرضها كأنما يريد أن يعيدها سيرتها الأولى .

وكان فرجيل و هوراس و ليفي قد اكتملوا نضجا قبل حرب أكتيوم بوقت طويل . وكانوا في الأصل - كالكثير من ألباع أوغسطس - خصوما له انضموا الى معسكره فأصبحوا له أولياء . فإذا أنت حاولت أن تدرس الأدب الذي ينسب الى العرف دائما الى « عصر أوغسطس » ، وأن تحدد موضعه من التاريخ ، فسترى أن مايمتاز به من بريق ، وما يتصف به من معالم المدة والحياة ، ليسا مشتقين من أوضاع الدولة والمجتمع الجديدة ، ولكن من سنوات التغير السالفة بما كانت تعانيه من كوارث .

فهذه السنوات السالفة ينسب كثير من أنواع الابداع والتفنن في وسائل الأدب . فقد كانت التفاعيل السداسية التي استخدمها كانثلاس ولوكريشيوس ثقيلة يدعو جرسها النمطي الى الملل . ولكن حين عالج فرجيل شعره بهذا الوزن أكسبه التأنق وصفاء المعنى في « الاكيلوج Eclogues » ، وأكسبه القوة وتعدد النواحي في « الجورجيكس Georgics » . وهذه القصيدة ، وترجمتها الحرفية « العمل في الأرض » ألفها فرجيل في السنوات الواقعة بين ٢٧ و ٣٠ ق م ، ويبدو فرجيل

فيها كأننا ملك ناصية الأسلوب والوزن اللذين مهدا له كتابة « الاينيافة » . ونلاحظ مثل هذا التطور فيما ألفه هوراس من الشعر الغنائي ، وفيما شكله تريبيولس **Tribullus** حينما عمد الى الشعر الحماسي التفاعيل ، فجعله نمطا كلاسيكيا يحتذى في صناعة الشعر . ولعل أول ديوان لشعر تريبيولس لم يظهر الا في سنة ٢٦ ق.م ، ولكي تبدو وراء هذا الشعر سنوات من العمل المتواصل عكف فيها على تأليفه .

فاذا نحن انتقلنا من ميدان الشعر الى ميدان النثر أعوزتنا المادة التي تتيج لنا البحث والموازنة . فلا يسمح لنا نقص المؤلفات النثرية التي وصلت اليها بأن نقوم بمتابعة تطور النثر في مراحلها المختلفة . وليس أمامنا في هذا السبيل الا مؤلفات ليفي ، فهي وحدها التي سلمت لنا بجملة ، لكن ليفي كان - من بعض الوجوه - شخصية فذة لا يمثل العصر الذي عاش فيه كل التمثيل . وعندما آلت حكومة القناصل الثلاثة بعد مقتل قيصر كانت الخطابة قد أسرع الى الزوال ، فانقضى بزوالها أثر شيشيرون وأسلوبه ، فقد قضى شيشيرون نحيبه عدوا للقيصرية وشهيدا من شهداء الجمهورية . ولم يكن احياء الجمهورية الذي تحدثنا عنه كفيلا بأن يحدث رجعة الى الخطابة . وعلى الرغم من كل ذلك فقد كان ليفي معجبا كل الإعجاب بشيشيرون ، استخدم أسلوبه الدوري المنظم في كتابة التاريخ ، لولا بعض الهنات . وعلى ذلك فيمكننا أن نعتبر ليفي آخر كتاب النثر الجمهوريين .



اذا تعرض الباحث لدراسة التغيرات التي حاقت باللغة فلا بد له من أن يدرس لغة الشعر ، فرجال مثل فرجيل وهوراس كانوا قد انغمسوا في الأفكار السياسية التي عاصروها . والواقع أن شعرهما خير دليل على هذه الأفكار . ولكن - الى جانب الشعر - لابد من دراسة النثر أيضا . وحياة ليفي نفسها ظاهرة من ظواهر الأدب في عصر الامبراطورية ، فقد كان ليفي يقرب بين لغة النثر ومصطلحات الشعر ، وهي حركة امتاز بها عصر أوغسطس .

ويبدو أن عددا كبيرا من الألفاظ والمصطلحات قد بدأ ينحسر في عصر الثورة عن الاستعمالات العادية ، بل لقد حرم بعضها تحريما تاما . ومثل هذا التشدد في انتقاء الألفاظ في النثر كان يدعو اليه شيشيرون وقيصر ، ولكن امتد هذا التشدد الى الشعر فحرمت في صناعته بعض التراكيب النحوية ، ولم يسمح باستعمال بعضها الآخر الا للتأثير الخاص في بعض الجمل التي أصلتها التقاليد . ومثال ذلك صيغة التصغير . فقد كان التصغير من المشتقات التي شاعت من قبل في رسائل الاخاء ، وبقي في اللغة الدارجة كما تدل على ذلك لغات الرومانس ، لكن استعماله لم يكن بجاز في اللغة الراقية ، وأصبح محرما على الشعراء . كذلك تقلصت الصفات المركبة التي صيغت على نسق اللغة الاغريقية ، فقد حرمها المتزمتون من دعاة تصفية اللغة . ويبدو أن فرجيل لم يستخدم في كل شعره الا أربع صيغ من هذه الصفات .

وكان مما يتوقع أن تنقرض الفاظ سياسية بعينها في جيل من الأجيال ، ويبطل استعمالها ، وأن تحل محلها تعبيرات والفاظ أخرى في الجيل التالي . ولكن لم تكن هذه هي الحالة في روما . حقا لقد فقدت جملة أو جملتان ما كان لهما من قيمة ، ولكن مثل هذه الجمل كانت تدل على أفكار لا على حقائق ، فلم يكن يسمع عنها شيء في « امارة أوغسطس » . خذ مثلا الكلمات التي تدل على الوحدة الإيطالية ، فانها اختفت لأن وفاقا قد تم بين روما والبلاد الإيطالية الأخرى ، وعقد صلح بين الطبقتين الحاكمتين من الجانبين ، أى بين شيوخ روما من جانب وفرسان المدن الإيطالية من الجانب الآخر .

ولكن دأب الزعماء والأحزاب على أن يبعثوا الألفاظ العريقة فيزيدها شرحا وتفسيرا . فقد أدخلوا عليها من المعاني ما يؤيدهم في الكفاح من أجل السلطة . وكان المنتصرون دائما يحتكرون هذه التفسيرات ، فقد كانوا يزعمون أنهم جميعا أبطال يدافعون عن « الحرية والقوانين » ، وأنهم كانوا جميعا « أصدقاء السلام » . وبرزت الشعارات الأساسية التي كانت تتردد في « روما الجمهورية » مرة أخرى فاستخدمت في عصر أوغسطس ، وأطلق على هذا العصر نفسه صفتا « الحرية » و « السلام » .

وفي الشهور القلقة التي عقيبت مصرع قيصر كان الحديث عن السلم لا يكاد يفارق السنة القوم . أما أتباع قيصر - وكانوا في حالة من النعمة والسخط - فقد ندد بهم أولا ووسموا بأنهم « أعداء السلام » ، على أن خصومهم قاموا بإشغال نار الحرب ليلغفوا بها مآثرهم فسموهم أخيرا « المروجين للسلام » . وكانت كلمة « التهذؤة السلمية » من نتائج تلك الفترة .

وكذلك استخدمت كلمات مثل « الحرية » و « السلام » في هذه الحكومة المنظمة الجديدة لتسوغ « الغتصاب » . فقد كان يزعم القائلون بأمرها أنهم إنما كانوا يقومون بعملية الاغتصاب هذه ليقوموا « أسس الكومنولث » . ثم تطور في لغة السياسة نوع من الاستعارات من لغة المرض والطب أصبح مألوفاً لدى الذين يريدون تشخيص الداء الذي يخترم الكيان السياسي للدولة . فقد منح بومبياس ماجناس في سنة ٥٢ ق . م . سلطات « يداوى بها جراح الدولة » ، وكانها كان ذلك تفويضا له ليصبح « طبيب الدولة » . وطافت مثل هذه اللغة بين الناس فاصبحت مما يتحدثون به كل يوم . أما أوغسطس نفسه فقد قيل انه هو الذي أعاد للبلاد « الصحة » ، وانتهوا أخيرا الى أنه أعاد لها « الخلاص » أيضا .

وكلمة أخرى نرى أنها أحفل بالمعاني من كل ذلك ، وهي كلمة - وهي الأصل في كلمة التقوى - والأصل فيها أنها كانت تدل على احترام الدين والأسرة والدولة . أما في الحرب الأهلية فقد استخدمت لتكون شعارا للولاء السياسي . وقد بدأ أنصار بومبي باتخاذها شعارا بهذا المعنى ، وتبعهم آخرون ، واتخذها ل . أنطونيوس وأضافها الى اسمه حتى يعلن تأييده الكامل لأخيه . وكان من متطلبات هذه الكلمة أن يرددها وريث قيصر طالبا الثأر من قتلته . وظهرت الكلمة في

« الانبياء » حين ترددت عند ذكر « اينياس Aeneas » بطل هذه الملحة القومية ، وهو شخصية فى الخيال تمثل « أوغسطس » نفسه .

وكان لدى القوم معنى لا ينضب من مختلف الألقاب ، يضيفونها الى « أوغسطس » ليبينوا ما بلغه من السمو فى دولة روما . فقد كان يسمى Custos كما سعى ماربوس من قبل . ومعنى هذه الكلمة « الحامى » ، ولقب أيضا بالدوق ، وظل هذه اللقب أثيرا عند الناس حتى أقبلوا عن استعماله لما كان ينم عنه من اتجاه عسكرى لا يناسب عصرا قىل انه عصر حرية ومساواة وسلام . وعلى ذلك فقد اتجهوا الى لقب أكثر أمنا من ذلك وهو لقب Princeps - وهو الأصل فى كلمة « برنس » أى . « الأمير » - ولهذه الكلمة تاريخ ، فصيغة الجمع منها كانت تطلق على القناصل من زعماء الجمهورية ، ثم أطلقت صيغة المفرد على « الرئيس السياسى » ثم تطور فاصبح يطلق على « الزعيم الأوحى » ، وهنا وجد أنها تحمل فى معانيها الاحساس بالسيطرة ، فهذبت بالاستعمال فى عصر أوغسطس حتى أصبحت تعنى عكس ذلك تماما ، فلم يكن أوغسطس يعتبر فى نظرهم حاكما مستبدا بأية حال من الأحوال . وأصبح هذا اللقب من أسس النظام الجديد .



وفى تنظيمه للكومونولث كان أوغسطس يلجأ الى الماضى الجمهورى ، وما كان ينبغى له ولا لآى رومانى آخر أن يفعل غير ذلك . فقد ذاع السخط على كل ما كان جديدا ، وكادت تعبد التقاليد . وفى هذه السنين التى شهدت التغير زدت الصيغ القديمة قوة على ما كان لها من التبجيل والاحترام . فقد كانت الصيغ القديمة هى أيضا مهريا من الواقع ، ورد فعل للحوادث التى كان يشهدها الناس .

كانت الطبقة الحاكمة تحرم تحريما تاما استخدام الكلمات اليونانية فى النثر الوقور أو فى المناسبات الرسمية . وحققت الأحداث ما كان يخشاه أهل روما ، فقد كان يتهدد سيادة بلادهم قتالهم ضد أنطونيوس وكليوباترة . وأثار ذلك فى نفوسهم وطنية حادة وعداء مريرا لكل ما هو أجنبى . واحتفظت اللغة الاغريقية بموضعها فى التربية وفى المعاملات الشخصية ، ولكن كان على امبراطور رومانى - مثلا - أن يعتذر لأنه وجد نفسه مضطرا الى استخدام مصطلح فنى على رغمه باللغة الاغريقية . أما الشعر اللاتينى فقد وهنت فيه الصيغ الاغريقية وألفاظها ، وتيسرت فيه أوزان الشعر وما يتبعها من رخصة ، وحل محل التفاعيل الاغريقية نمط من الشعر الرومانى على نسق الأنماط الاغريقية الكلاسيكية .



وانما نقول - بوجه عام - ان هذا التغير الحظر الذى حاق بالدولة والمجتمع لم يكن له من أثر فى اللغة مثل ما كان ينتظر . فقد كان التجديد قليلا ، وظلت المستويات الأدبية السالفة قائمة مستمرة . حقا لقد أحييت بعض الألفاظ القديمة ،

واعتمدت الشعر على أسلوب النثر ، ولكن لقد ظلت الميول التي ظهرت لتصفية اللغة واشاعتها في الجيل الأخير من عصر الجمهورية قوية ، بل أسرع في تطورها . وكان لون المؤلفات الأولى التي كتبها ليفي أخاذا من حيث الكلمات الشعرية واستعمال الألفاظ القديمة ، ولعل ذلك يرجع من بعض الوجوه الى الموضوعات التي طرقها . ويبدو من مؤلفاته الأخيرة انه كان يهدف الى مستويات أقسى . وكان فرجيل في نظر كوينتيليان Quintilian فنانا عظيما حين كان يستخدم الألفاظ القديمة ، فهو قد كان - في نظره - محدودا بالصيغ والألفاظ التي قصها السلف بامتعمالها .

كان الفن الخاص الذي امتاز به فرجيل وهوراس يتركز في تقنئتهما في استغلال موارد اللغة الموجودة فعلا ، وذلك بأن يعدلوا منها تمهيلات رفيعة ، ويقربوا بين معانيها تقريبا يمتنع على غيرهم . وكان أجريبا - وهو رجل بسيط - يعترض على فرجيل لأن الشاعر كان يلجأ الى نوع من التائق يخرج الألفاظ عن معانيها المألوفة .

الكاتب : دونالد سايم

ولد عام ١٩٠٣ في نيوزيلندة تعلم في نيوزيلندة وأكسفورد . أصبح أستاذا للتاريخ القديم في جامعة أكسفورد (١٩٤٩ - ١٩٧٠) . شغل منصب السكرتير العام للمجلس السدوي والنراسات الانسانية (١٩٥٢ - ١٩٧٠) . وأصبح رئيسا لهذا المجلس منذ ١٩٧١ . حصل على درجات فخريّة من جامعة باريس وغيرها من الجامعات . عضو مراسل لمعهد فرنسا . وهو حاليا زميل أول للأبحاث في كلية ولفسون بجامعة أكسفورد . ومن مؤلفاته الثورة الرومانية ١٩٢٩ ، وتاسيتس ١٩٥٨ .

الترجم : أحمد خاكي

وكيل وزارة التربية والتعليم بالقاهرة سابقا .

المأثورات الشعبية الشفوية

وأهميتها

في

دراسة

مجمع

الزراعي

بقيام:
إندرا ديشا

ترجمة:
أمين محمود الشريف

المقال في كلمات

ينور هذا المقال حول المأثورات التي تتناقلها الأفواه بين أفراد الشعب وأهمية هذه المأثورات في الوقوف على أحوال أهل المجتمعات الزراعية .

ويقصد المؤلف بعبارة المأثورات الشفوية ما يعبر عنه في العادة بالأدب والفن الشعبي . إن هذه المأثورات تشمل الأغاني الشعبية على اختلاف أنواعها ، والقصص الشعرية والقصائد الحماسية ، والقصائد التي تتحدث عن سير الأبطال ، والأوبرات الشعبية ، كما تشتمل على القصص النثرية ، كالحكايات ، والأساطير ، والخرافات ، والأمثال ، والكلمات المأثورة ، والأحاجي والألغاز ، والرقى والتعاويذ السحرية .

ويرى الكاتب أن المأثورات الشعبية المتداولة في البيئة الزراعية أدل

على أحوال هذه البيئة من الوسائل الحديثة المتبعة في دراسة هذه
الأحوال كالاستفتاء والاختبار الشخصي . ومن رأى الكاتب أن هاتين
الوسيلتين لا تصلحان للبيئة الزراعية لأنهما لا تشتملان من لا يعرف
القراءة ولا الكتابة ، في حين أن السواد الأعظم من سكان البيئة الزراعية
أميون .

ثم يقول الكاتب إن الباحثين يأخذون الأقوال التي يمل بها الناس
في الاستفتاء أو الاختبار الشخصي على أنها تمثل الحقيقة ، في حين أنه
عندما يسأل أحد المواطنين عما يعمل في حالة معينة فإنه يجيب بما يجب
عمله لا بما يعمل هو بالفعل . أما عواطفه وميوله وأهوائه ونزواته فإنه
يكتتمها ليمارسها سرا في حياته العملية . أما في الأدب الشعبي فإن أفراد
الشعب يعبرون عن ذات أنفسهم وحقيقة عواطفهم ومشاعرهم ومعانيهم .
ومن هنا كان هذا الأدب أصبق في الدلالة على أحوالهم وأوضاعهم من سائر
الوسائل الأخرى المتبعة في البحث والتحليل .

يهدف هذا المقال إلى إبراز أهمية الماثورات الشعبية التي تتناقلها الأفواه
باعتبارها مصدرا للمعلومات الخاصة بأحوال المجتمع الزراعي وثقافته . وإنك لو حللت
هذه الماثورات تحليلا دقيقا لتسنى لك الكشف عن كثير من خفايا التفاعل الاجتماعي.
والاتجاهات الاجتماعية التي يمكن إعمالها أو تشويهها إذا اتبعت الأساليب الرسمية
الكثيرة التكاليف ، المستخدمة في جمع المعلومات . ولم يتم حتى الآن استخدام هذا
المصدر المفيد . على أن استخدامه على الوجه الصحيح في الأغراض العلمية يتطلب
ضرورة اتباع الأساليب الفنية الكافية في التحليل والتفسير . ولذلك عرضنا في هذا
المقال للمنهج العلمي للبحث في الماثورات الشفوية الشائعة في المجتمع الزراعي .
ولاشك أن تحليل هذه الماثورات ذو فائدة كبيرة في معرفة أحوال المجتمع الزراعي .
ولاشك أيضا في أن كثرة هذه الماثورات وصلتها العامة تجميع نواحي الحياة الزراعية
تجعلها مصدرا قيما للمعلومات الخاصة بالأوضاع الاجتماعية للفلاحين وثقافتهم .

وتجلى لنا أهمية تحليل الماثورات الشعبية بصورة أوضح إذا علمنا أن العلوم
الاجتماعية لم تعن حتى الآن بالمجتمع الزراعي إلا ما ندر . والواقع أنه ما من علم من
العلوم الاجتماعية قد أولى اهتمامه الأكبر لهذا النوع الهام من التنظيم الاجتماعي .
فعلماء البشرية (الأنثروبولوجيون) الاجتماعيون يعنون عادة بدراسة أحوال
القبائل ، وعلماء الاجتماع يعنون خاصة بدراسة المجتمعات الصناعية الحديثة . وهكذا
تم إهمال المجتمعات الزراعية التي ضمت السواد الأعظم من بني الإنسان في جميع
عصور التاريخ ، والتي تضم الآن السواد الأعظم من سكان الأرض . Pietus

ولا ريب أن قلة المعلومات والحقائق العلمية عن المجتمع الزراعي تعد عبة
كبرى سواء من الناحية العملية أو النظرية . ذلك أن الأقالييم الحساسة في العالم

المعاصر كجنوب آسيا وجنوب شرقى آسيا يسودها هذا الشكل الزراعى من التنظيم الاجتماعى . والحلول الأساسية لمشكلات البلاد فى هذين الاقليمين تتطلب معلومات وثيقة عن السمات الجوهرية لآوضاعها الاجتماعية . ويصدق هذا القول سواء فكرنا فى الصلات الحضارية التى تربط بينها أو فى استجابتها للعلوم والتكنولوجيا الحديثة أو مشكلات التنمية الاقتصادية والتطور السياسى .

وإذا نظرنا الى تطور العلوم الاجتماعية وجدنا أن زيادة العلم بالشكل الزراعى من التنظيم الاجتماعى أمر « مطلوب » الى حد كبير . فمن المؤكد أن الحصول على معلومات خاصة بالمجتمع الزراعى تعود بفائدة جمة على العلوم الاجتماعية بأسرها . ذلك أن الحقة الطويلة التى عاشتها الحضارات الزراعية قد مكنتها من تحقيق قدر كبير من التكامل فى نظمها وأوضاعها ، فاستطاعت هذه الحضارات خلال حياتها التى استمرت ألفى سنة أو ثلاثة آلاف سنة أن توجد (ربما بطريقة التجربة والخطأ) عناصر حضارية أفضت الى خلق نظم اجتماعية وثقافية مستقرة ومتماسكة الى حد كبير . ولاشك أن دراسة هذه النظم دراسة دقيقة من شأنها أن تزيد كثيرا من معلوماتنا عن المجتمع الانسانى وثقافته .

وعلى الرغم من انصراف بعض الاهتمام نحو دراسة المجتمع الزراعى بعد الحرب العالمية الثانية فإن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية لا يزالون يتحسسون طريقهم بحثا عن منهج نظرى لدراسة هذا المجتمع . وكثيرا ما نراهم يلجأون الى استخدام الأساليب التى اتبعت فى دراسة المجتمعات والحضارات الأخرى ، وهذا أمر طبيعى ولكنه قد لا يؤدى الى أفضل النتائج . ولذلك نرى أن الدراسات الخاصة بالقرية والمبينة على نظرية «المجتمع الصغير (١)» ونظرية «المجتمع الشعبى» (٢) التى نادى بها روبرت ردفيلد فى كتاباته الأولى ، لا تكفى لدراسة المجتمع الزراعى من الناحية الاجتماعية والثقافية . ذلك بأن هذه النظريات الأولى - كما أكد ردفيلد فى مؤلفه الكبير الأخير عن المجتمع الزراعى وثقافته - مبنية على فكرة المجتمعات المنعزلة القائمة بذاتها . ولكن القرى الزراعية لا تنطبق عليها هذه الفكرة ، لأنها لا يمكن أن تعد وحدات اجتماعية وزراعية مستقلة ، بل هى فى جوهرها أجزاء من حضارات زراعية أكبر حجما تشتمل على قرى أخرى كما تشتمل على مدن غير صناعية ، ولا يكن تصور الأوضاع الاجتماعية والثقافية ذات الطابع الزراعى فى غير هذا الاطار . ولكن لابد من إيجاد أساليب علمية رسمية لدراسة المجتمع الزراعى . ولاشك أن وسائل جمع المعلومات التى يستخدمها علماء الاجتماع لها عيوبها الخطيرة فى مجال المجتمع الزراعى . ولذلك يتعين علينا استخدام المادة الفيزية التى تقدمها لنا المأثورات الشعبية ، مع الاستمرار فى بذل الجهد لتحسين الوسائل المذكورة حتى تصبح صالحة لدراسة المجتمع الزراعى .

(١) كتاب المجتمع الصغير (The Little Community) لمؤلفه ردفيلد ، شيكاغو ، ١٩٥٥ .

(٢) مقال المجتمع الشعبى (The Folk Society) للمؤلف نفسه المنشور فى مجلة : « American Journal of Sociology » مجلد ٥٢ ، لسنة ١٩٤٧ ، ص ٢٩٢ - ٣٠٨ .

المأثورات الشفوية كمصدر للمعلومات :

قبل أن نحاول تقدير قيمة المأثورات الشفوية كوسيلة لدراسة المجتمع الزراعي يجب علينا أن نبحث بإيجاز طبيعة هذه المأثورات في المجتمعات الزراعية ، والمكان الذي تحتل فيه . وكل ما نذكره في هذا المقام مستمد بصورة مباشرة من البحث الذي تم إجراؤه في مناطق شاسعة في شمال الهند وفي أواسطها ، ولكنه يصدق أيضا على ما عدا ذلك من المجتمعات الزراعية .

والمشاهد أن المأثورات الشفوية من الأمور التي تلازم سائر فئات الفلاحين في مجال عملهم وعبادتهم وطقوسهم الدينية ، وأوقات فراغهم . ويعرف شطر كبير من هذه المأثورات بين العلماء أيضا باسم الأدب الشعبي أو الفولكلور . ويلاحظ أن استعمال كلمة « فولك » Folk ، أكثر اتفاقا مع المعنى الذي يقصده جورج م. فوستر (١) منه مع المعنى الذي يقصده روبرت ردفيلد في كتاباته الأولى عن المجتمع الشعبي . على أن ردفيلد يقرر صراحة في كتابة الأخير عن المجتمع الزراعي أن عبارة « المجتمعات الشعبية » التي يستخدمها فوستر تقارب ما أسميه هنا باسم « المجتمعات الزراعية » (٢) . ونحن حين نستخدم عبارة الأدب الشعبي أو المأثورات الشعبية في هذا المقال نريد بها الروايات الشفوية التي تتناقلها أفواه الفلاحين (وهو المعنى الذي يريده فوستر من كلمة « فولك ») . ولا نريد بها اعتبارا الشعب (الفولك) مجتمعا منفصلا قائما بذاته .

والمواقع أن المأثورات التي تتناقلها أفواه الفلاحين تتسم بتنوعها وغزارة مضمونها ، فهي تشمل على الأغاني الشعبية على اختلاف أنواعها ، والقصص الشعرية ، وقصائد البطولة ، والقصائد الحماسية ، والأوبرات الشعبية ، كما تشمل على القصص النثرية كالحكايات والأساطير ، والخرافات والأمثال والكلمات المأثورة والأحاجي والألغاز والرقي والتعاويذ السحرية .

وعناصر المأثورات الشفوية تتصل اتصالا وثيقا بقطاعات معينة من الكيانات الاجتماعية ، وبجوانب خاصة من الحياة الاجتماعية . ومن هنا نجد أنواعا مختلفة من الأغاني يغنيها الفلاحون عندما يقومون بأنواع مختلفة من الأعمال كتطهير الأرض من الحشائش ونقل الأرز من تربة إلى أخرى وطحن القمح في الطاحونة اليدوية . وهناك أغان مختلفة تتصل بطقوس خاصة كالطقوس الخاصة بتغير الأحوال (٣) ، واحتفالات الأعياد ، وأغان أخرى عديدة خاصة بالذكور أو الإناث أو بطبقات خاصة في

(١) مقال جورج م. فوستر بعنوان «ما هي الفلسفة الشعبية المنشور بجملة American Anthropologist» مجلد ٥٥ لسنة ١٩٥٣ ص ١٥٩ - ٧٣ .

(٢) كتاب روبرت ردفيلد بعنوان «المجتمع الزراعي والثقافة» شيكاغو ، ١٩٥٦ ، الطبعة الثالثة ١٩٦٠ ص ٨٥ .

(٣) المراد بتغير الأحوال ما يطرأ على المرء من ظروف ينتقل فيها من حال إلى حال كالزواج والمرض والموت الخ . (المترجم)

المجتمع يغنونها حينما يحلو لهم ذلك . وقد جمعت من أغاني الزواج أكثر من عشرين أغنية تقضى كل منها في مناسبة خاصة . والواقع أن أى احتفال لا يكمل فيه عقد السرور إلا بانشاد أغنية خاصة . وهناك أيضا أنواع « مختلفة » من القصائد الشعبية والقصص الشعبية . وعند ما يقوم الفلاحون بأداء طقوسهم الدينية يقصرون بعض الأساطير الشعبية ، ويعتبرون ذلك جزءا من هذه الطقوس ، كما أنهم يستشهدون بضروب مختلفة من الأمثال عندما يريدون إيضاح مشكلة ، أو تسوية نزاع ، أو عقد صفقة . ويستعين الفلاح بالكلمات الماثورة عندما يشتري ثورا أو بقرة في سوق القرية ، أو يقرر القيام ببعض العمليات الزراعية ، أو يعالج أمراض ماشيته . وكثيرا ما يستخدم الفلاحون الرقي والتعاويد السحرية لمعالجة غضة ثعبان أو لدغة عقرب أو لسعة زنبور أو عين حسود .

والماثورات الشفوية تمت بصلة وثيقة إلى العديد من نواحي الحياة الزراعية ، ومن هنا يمكننا أن تدلنا على الجوانب الدقيقة من ثقافة البيئة الزراعية . ولما كانت هذه الماثورات شائعة بين جميع فئات الفلاحين فإن ذلك يجعلها أصلح للدلالة على ذلك .

وفي وسعنا أن نقول أن دراسة الماثورات الشفوية بوصفها مصدرا للمعلومات الخاصة بالحياة الثقافية والاجتماعية أكثر فائدة في الوقوف على أحوال الشعوب والعصور من الأدب المكتوب باللغة الفصحى ، لأن هذا اللون من الأدب يكون عادة وقفا على الصفوة المختارة من الشعب ، وهذه الصفوة هي في العادة فئة صغيرة من المجموع الكلي للسكان ، ومن ثم يكشف هذا الأدب عن اتجاهات هذه الفئة ومفاهيمها وأحوالها . ومن المشاهد في معظم المجتمعات أن المرأة لا حظ لها في الكتب الأدبية . ومن هذه الناحية تختلف الماثورات الشفوية بين الفلاحين عن هذه الكتب بصورة ملحوظة ، فنصيب المرأة في تأليف هذه الماثورات ونشرها وأدائها أكبر بكثير من نصيب الرجل . ومن الأمور التي يغبط الرجال النساء عليها حسن استخدامهن للعبارات الاصطلاحية الماثورة التي تسير كالأمثال في طعن خصومهن . ولا يوجد لدينا أى شك في أن الشطر الأعظم من الأغاني والحكايات في الماثورات الشفوية الشائعة بين الفلاحين في شمال الهند هو من عمل النساء . وآية ذلك أن الأغاني الشعبية المتصلة بطقوس تغير الأحوال تشتمل على أكثر من نصف الأغاني الشائعة في الاقليم . ويكاد التفتى بها يكون وقفا على النساء . وإذا تصدى أحد الرجال لانشاد أغنية من هذا القبيل قوبل بالسخرية (وكثيرا ما يكون هذا الشخص مخنثا أو يغنيها على سبيل التندر والمزاح) . ولاشك في أن الأغاني التي يغنيها النساء في الماثورات الشفوية في كل العصور هي من تأليفهن . والدليل على ذلك هو أسلوبها الذي يتجلى في اختيار موضوع الأغنية وطريقة معالجة هذا الموضوع .

وتعتبر هذه الأغاني تعبيراً حياً عن الأحاسيس الخفية التي يجيش بها فؤاد المرأة كأن تعبر عما يداعبها من آمال ، وما يساورها من قلق في أثناء الحمل ، كما تعبر عن شعور المرأة العاقر . ونلاحظ في المجتمع الزراعى الذى يستأثر فيه الرجال بالنفوذ

والسلطان تفرقة في المعاملة بين الرجل المرأة ، ومن هنا نجد في هذه الأغاني المأثورة عبارات قوية تستنكر بها المرأة مثل هذه المعاملة .

والتعبير عن مثل هذه المشاعر في الأغاني الشعبية أمر يدعو إلى العجب والدهشة، لأن التقاليد المسارية في المجتمع تمنع من التعبير عنها في الحياة الواقعية حتى بين ذوى الأرحام . وكذلك نرى المرأة في الأغاني الشعبية تعرب عن سخطها على المعاملة الجائرة التي تلقاها من زوجها . ففي الأسطورة الشعبية الهندية التي تتحدث عن نفي « سيتا » نرى سيتا تستنكر تصرف زوجها « رام » الذي نفاها إلى الغابة على الرغم من كونها عفيفة ، وعبرت عن هذا الاستنكار بقوة وقسوة لا نجد لها في أية قصة أدبية مكتوبة . ومن المعروف أن « رام » يعد لها طبقا للتقاليد الهندية ، وأن سلوكه يعد نموذجيا ، ولذلك نجد معظم الأعمال الأدبية — ومنها ملحمة « راجهوفنسا » التي ألفها كاليداسا باللغة السيسكريتية — تلهج بالثناء على رام ، لأنه هجر زوجته مع كونها بريئة . ويقول كاليداسا إن الرجال الذين يكلل هاماتهم المجد يصنونون مجدهم عن وصمة العار حتى ولو أدى ذلك إلى التضحية بحياتهم ، فضلا عن المرأة التي انسا خلقت لأشباع اللذة الحسية . هذا مثال « نموذجي » لموقف الرجال نراه شائعا في الأعمال الأدبية المأثورة ، وقلما نجد في أدب الصفوة المختارة في الحضارات الزراعية تعبرا عن وجهة نظر المرأة . وحتى إذا أسهمت إحدى النساء بنصيب في هذه الآداب المكتوبة أFINها تلتزم المعايير التي يتمسك بها الرجال . أما في الأدب الشعبي فإنها تعبر عن ذات نفسها بقوة وإفاضة .

وكذلك نجد أن الجماهير الفقيرة من عامة الشعب في البيئات الزراعية لا تتاح لهم الفرصة للتعبير عن ذات أنفسهم في الآداب المكتوبة التي تعد وفقا على الصفوة المختارة من الطبقة الأرستقراطية أو الكهنة أو الطبقات الاجتماعية الراقية . وأواقع أن النساء من أهل هذه الطبقات لا يرد لهن ذكر في هذه الآداب . وهكذا نجد أن الشطر الأعظم من السكان في البيئات الزراعية ينفسون عن أنفسهم في المأثورات الشفوية . ونجد في الهند أن الرجال والنساء في الطبقات الدنيا وفي طبقة المنبوذين يشاركون بنصيب كبير في المأثورات الشفوية . ولكن من هؤلاء أنواع من الأدب الشعبي محببة إلى نفوسهم ، ومقرونة بأسمائهم . ولا ريب أن النظر في هذه المأثورات يكشف لنا عن مشاعرهم وتجاربهم . مثال ذلك أن موقف الطبقات الدنيا إزاء الطبقات العليا يتجلى في الأمثال والحكايات القصيرة التي يتحدث فيها أهل الطبقة الدنيا عن علية القوم ، ولولا هذه الأمثال والحكايات لما استطاع أهل الطبقة الدنيا أن ينفسوا عن أنفسهم خوفا من إثارة سخط الطبقة العليا وانتقامها .

والمأثورات الشفوية يؤلفها عادة أفراد عاديون في الشعب ، ومعظم مؤلفيها مجهولون ، وقليل منهم محترفون ، ولا توجد فئة خاصة تتولى تأليف هذه المأثورات . وقليل منها تتولاه فئات خاصة تكافأ عليها ، ولكن معظمها من عمل أفراد يمارسون مختلف المهن ، ولذلك كان الأدب الشعبي أقرب إلى روح الحياة العادية . وكثيرا ما يقال إن الشعراء والادباء يجنحون دائما إلى العزلة والترف عن المجتمع ، ومن هنا

كانت اعمالهم لا تمثل مشاعر العامة من الشعب . ولكن هذا لا يوجد في الادب الشعبي .

ولما كان الادب الشعبي في البيئات الزراعية يعتمد في نموه وبقائه على الرواية الشفوية كان مصدرا قيما للمعلومات الاجتماعية والثقافية . فالقطعة الادبية التي لم تعد تروق في نظر الشعب تختفي وتزول ، ولا يوجد نقاد أو ناشرون يحكمون ببقاء بعض الماثورات وبطلان بعضها ، وليس هناك حكومة تمنع بعض الماثورات عن التداول بين أفراد الشعب ، ثم ان مادة الادب الشعبي تظل باستمرار عرضة للتنقيح والتعديل في أثناء الأداء ، وتظهر موضوعات جديدة تستهوي أفئدة الشعب . ومن شأن هذه المرونة التي يتسم بها الادب الشعبي أن تجعله معبرا عن مشاعر الناس .

ومن الخطأ أن يظن البعض أن الماثورات الشفوية والآداب الشعبية قد اندثرت أو هي على وشك الانهيار في بلاد مثل الهند . صحيح أنها تأثرت بالعوامل الحديثة ، ولكنها لم تفقد قوتها وحيويتها . وإذا كانت بعض الأنواع الادبية من الماثورات الشعبية قد بدت عليها أمارات التدهور فإن التيار العام لا يزال متدفقا بقوة تكفل له البقاء بل تساعده على ايجاد عناصر جديدة . وقد أصبحت الماثورات الشعبية تتضمن الإشارة الى بعض الاحداث والاشياء والتجارب الحديثة وذلك بتنقيح الماثورات القديمة وتاليف مواد وأنواع جديدة .

وقد ظهرت على الماثورات الشعبية القائمة الآن أمارات النمو والاستمرار ، فما من طفل يولد أو امرأة تتزوج الا وصاحب الاحتفال بذلك أغنية شعبية تناسب مقتضى الحال . ولا يخلو الاحتفال بالاعیاد من ذكر بعض الحكايات ، وانشاد بعض الاغاني التي تمت بصلة الى هذه المناسبة . والواقع أن الاحتفال بهذه المناسبات لا تكتمل بهجته الا بذلك . وكذلك المحادثات التي تدور في الاسواق ، والمساومات في البيع والشراء ، والثرثرة بين النساء ، لا تخلو من الاستشهاد بالامثال الماثورة . وتعد الأحاديث والألغاز من وسائل اللهو والتسلية . وكثيرا ما نرى الجماهير الفقيرة تحشد لتستمع الى انشاد القصائد التي تتحدث عن بطولة الرجال . وفي وسع الانسان أن يرى اليوم بعض المغنين للقصائد الحماسية يؤلفون أغانيهم بالاسلوب الصحيح المتبع في الشعر الخاص بسير الأبطال .

ولم يدخل التصنيع بعد في الريف ، ولكن ليس معنى ذلك ان أهل الريف لم يتأثروا بالصناعة أو الاساليب العصرية ، فالتغير الذي طرأ على حالة المدن قد أثر في طبيعة العلاقة بين الريف والمدن (٥) ، وقد أدى هذا الى تأثر القرى النائية بالاساليب الحديثة . وقد تأثر الادب الشفوي بهذه العوامل (٦) تأثرا كبيرا ، وان

(٥) لدراسة أهمية العلاقة بين الريف والمدن في التغير الاجتماعي انظر مقال أندرا ديفا بعنوان : تغير نمط المجتمع الزراعي والثقافة : أهمية العلاقة بين الريف والمدن ، في كتاب «اتجاهات التغير الاجتماعي والاقتصادي في الهند» ، مملا ، معهد الدراسات المالية ، ١٩٦٩ ص ١٦٢ - ٧٥ .

(٦) انظر بعض الأمثلة في العوامل الاجتماعية الحديثة في الأغاني الشعبية بالهند بقلم أندرا ديفا مجلة ديوجين عدد ١٥ ، ١٩٥٦ ، ص ٤٨ - ٦٤ .

اختلفت درجة هذا التأثير ونوعيته في مختلف الانواع الادبية (٧) . ولكن ليس من الصواب القول بأن الادب الشعبي على وشك الزوال ، واذا كانت بعض الانواع الادبية التقليدية قد تدهورت فإن أنواعا أخرى مثل أوبرة « بيديسيا » قد ظهرت . وهذه الأوبرة (المسرحية الغنائية) تمت بصلة وثيقة الى تجارب الشعب المعاصرة . ولا يزال تيار الثقافة في البيئات الزراعية يتدفق بقوة بحيث يستطيع امتصاص عناصر جديدة ، ولم تصبح هذه الثقافة الشعبية أثرا بعد عين .

ومن المعروف أن مسألة العلاقة بين الادب والمجتمع مسألة في غاية الصعوبة . لأنها تحتاج الى بحث دقيق . على أنه من المسلم به أن الادب يعطينا صورة عن الثقافة التي هو جزء منها . وقد اتخذ الادب مصدرا للمعلومات عن تاريخ الحياة الثقافية والاجتماعية في القرون الماضية . وكثير من أفكارنا عن المجتمعات الأجنبية المعاصرة مستمدة من رواياتها وقصصها القصيرة . والواقع أن ج. آ. لندبرج - من كبار مؤيدي استخدام منهج العلوم الطبيعية في علم الاجتماع يقول «إن الاحكام العامة المستنبطة من العلوم الطبيعية لم تحل حتى الآن لمحل النتائج المستخلصة من الروايات ، والقصص الكبيرة» (٨) .

على أنه من الخطأ أن تعد الاعمال الادبية بمثابة وثائق اجتماعية محضة . فليس في وسعنا أن نسلم بظاهر الاقوال التي يرد ذكرها عن الحياة الاجتماعية في كتب الادب ، وفي الادب الشفوي بصفة خاصة . ذلك أن القطع الادبية ليست كتباً علمية، لأن ذكر الحقائق الاجتماعية ليس هو هدفها الاساسي . ولذلك اذا أريد استقاء معلومات مفيدة من الناحية الاجتماعية وجب تفسير هذه القطع في ضوء المأثورات الادبية التي تعزى هذه القطع اليها . ويجب أن يراعى أسلوب الانواع الادبية المختلفة ، وأن تميز الاقوال المجازية فيها .

ومن الخطأ كذلك أن نعتقد أن صورة الحياة الاجتماعية لشعب من الشعوب كما تتجلى في أدبه صورة شاملة أو مناسبة . ذلك بأن كل أدب من الآداب بل كل نوع من الانواع الادبية ينتج الى معالجة ناحية خاصة من الحياة دون النواحي الأخرى . ثم إن هذه الموضوعات تعالج بالأساليب التي جرى بها العرف وبعبارات متكررة لا تتغير . وفي الادب الشعبي تعد المواقف والوصاف المتكررة أكثر أهمية منها في الادب المكتوب غير الشعبي . وكل من له صلة بالادب الشعبي الحي لا يفوته أن يلاحظ كيف يتم بسرعة تغيير للقصص المبنية على وقائع صحيحة في أثناء الرواية الشفهية بحيث تتلاءم مع النمط المتكرر للأساطير الشعبية .

ولذلك لا نستطيع أن نثق بالحقائق الواردة في الاسطورة أو القصة الشعبية (الموال) أو القصيدة الحماسية حتى ولو دارت كلها حول شخص أو حادث تاريخي .

(٧) انظر بحث أندرا ديفا «دراسات فولكلورية : تقرير عن الاتجاهات» في كتاب لها بعنوان

A Survey of Research in Social Sciences ، بمباي ، ١٩٧٢ ص ١٩٧ - ٢٢٩ .

(٨) ج. آ. لندبرج : البحث الاجتماعي ، لوندجان ، ١٩٤٢ ، ص ٢٨٢ .

نحن نجد عددا من القصص المختلفة يتحدث عن أصل طبقة من الناس بعينها ، ومن الواضح أن كل ذلك لا يمكن أن ينطبق على الحقيقة ، ولكنها تحدثنا كثيرا عن المنزلة والصفاة التي ينسبها الناس الى تلك الطبقة . وكما قال مـ٠١٠ هوكار فى قصة من هذا القبيل : « لا يعنينا أن تكون الواقعة التي نتحدث عنها القصة صحيحة أو غير صحيحة . اننا هنا لا نريد أن نثبت وقائع معينة ، بل نريد أن نثبت عادات . ان القصص الخيالية هي شاهد عدل على العادات لأنها تحدثنا عن رأى الناس فيما ينبغي أن تكون الامور عليه» (٩) .

ان الاهمية الحقيقية للادب الشعبى من حيث هو مصدر للمعلومات الخاصة بحياة المجتمع تكمن فيما يرسمه من صور نمطية (تمثل النمط الغالب) للمواقف والعلاقات والاتجاهات لا فيما يعنى به من حوادث أو أشخاص . ومن مزايا الادب الشعبى فى الهند أنه يزودنا بـصور نمطية معينة عن العلاقات العائلية كعلاقة الزوج بالزوجة ، والأم بالابن ، والأخ بالأخت ، وأم الرجل بزوجه ، وأخت الزوج بزوجه ، وزوجة الرجل بأخيه الصغير ، وكذلك تمدنا بـصور نمطية لأهل إحدى الطبقات الاجتماعية وذلك عن طريق العديد من القصص والامثال . ونجد فى الادب الشعبى عددا كبيرا من امثال هذه الصور التي تحدثنا عن علاقة أو طبقة ما . وكثيرا ما يختلف بعضها عن بعض ، الا أن هذا الاختلاف ليس بالضرورة من عيوبها ، لأنها اذا جمعت مما أمكن أن تعطينا نظرة شاملة ومتزنة الى المواقف التي تعالجها . ويرجع السبب فى اختلاف هذه الصور الى اختلاف نظرة الفئات المختلفة من الشعب . وهذا هو الحال فى الامثال والحكايات التي تستخدمها مختلف الطبقات فى وصف بعضها لبعض .

ومن المفيد كثيرا أن ندرس فى وقت واحد شواهد جميع الفروع الهامة للادب الشعبى . وهذا ليس من شأنه فحسب أن يتيح لنا مادة وفيرة للتحليل بل يساعدنا أيضا على فهم ما للأسلوب من شأن فى فروع الادب المختلفة . وعندما تجتمع شواهد هذه الفروع تكتمل أمامنا صورة الحياة الاجتماعية ، ويتم تعادل آثار الاسلوب فى كل فرع منها ، الى حد ما . مثال ذلك أن الادب الشعبى فى الهند يزودنا بقدر كبير من المواد عن الحياة العائلية ، لكنه لا يحدثنا عن اتجاهات الطبقات الاجتماعية الا قليلا . ولكن الامثال والحكايات تلقى كثيرا من الضوء على هذا الجانب الهام من العلاقات الاجتماعية . وفى مجال الحياة العائلية أيضا نرى الاغنية الشعبية تغفل حقائق معينة ولكن فروعاً أخرى تلقي الضوء عليها ، مثال ذلك أن العلاقة بين الأخ الصغير وزوجة أخيه الكبير تبدو ودية فى معظم الأغاني الشعبية التي تعنى بالجانب الذى يتسم بالمرح فى هذه العلاقة . أما الحكايات فانها تعنى كثيرا بما يحدث بينهما من احتكاك لأسباب اقتصادية . ومن الامثلة الاخرى أننا قد نخطئ كثيرا فى فهم موقف المرأة من بيت أبويها وبيت زوجها اذا لم نعتد الا على شواهد الشعر الحماسى ، ففي القصائد الحماسية الهندية نرى المرأة تنحاز دائما الى جانب أهل زوجها ، وهذا امر

(٩) مـ٠١٠ هوكار ، الطبقة الاجتماعية : دراسة مقارنة. لندن ، ١٩٥٠ .

طريف أيضا لأننا نجد أن الشعر الحماسي الهندي يختلف في هذه النقطة اختلافا كبيرا عن الشعر الحماسي في بعض البلاد الأخرى . ولكن ذلك لا يعطينا فكرة صحيحة عن حقيقة الموقف المقدر في الحياة الواقعية الذي تحدثنا عنه الأغاني الشعبية بطريقة أفضل .

يبد أن صورة الحياة الاجتماعية المستمدة من تحليل جميع فروع الأدب الشفوي لا يمكن أن تكون صادقة تماما . والأخرى بنا أن نقول أن النتائج التي يمكن التوصل إليها يجب اعتبارها فروضا تكون محلا للدراسة والاختبار في ضوء المعلومات المستقاة من مصادر أخرى . والواقع أنه لا يمكن تفسير الأدب الشعبي تفسيراً صحيحاً بدون الحصول على معلومات عن حياة الشعب من مصادر أخرى .

وعلى الرغم من عيوب الأدب الشعبي فإنه سيظل مصدراً للمعلومات الخاصة بحياة المجتمع . ولكل مصدر أو منهج عيوبه ، وكذلك الأدب الشعبي له عيوبه ولكن له مزاياه ، من هذه المزايا أن الأساليب الرسمية لجميع المعلومات الخاصة بحياة المجتمع تتطلب نفقات باهظة ، وتستنفد وقتاً كبيراً ، ومنها أن المجتمع الزراعي بتقاليد وعاداته ونظمه التي نمت وتكاثرت خلال آلاف السنين مجال هائل للدراسة بحيث لا يستطيع الباحث في العلوم الاجتماعية اغفال دراسة الأدب الشعبي كمصدر للمعلومات الخاصة بالمعتقدات والاتجاهات والتقاليد والعادات في البيئة الزراعية . ويتجلى لنا هذا المعنى بصورة أوضح إذا علمنا أن ثمة صعاباً جمة تحول دون تطبيق مناهج البحث الحديثة على دراسة الحياة الريفية في الهند . ذلك أن طريقة الاستفتاء الشائعة التي تستبعد من لا يعرفون القراءة أو الكتابة لا تصلح في الهند لأن أغلبية سكان الريف فيها أميون .

وقد تكون دراسة الأدب الشعبي عوناً كبيراً لنا على فهم الاتجاهات المعقدة . ذلك أن تحليل هذا الأدب يكشف لنا النقب عن العديد من الآراء والاتجاهات التي قد تغفلها الأبحاث التي يتم إجراؤها بالوسائل الأخرى . ونكتفي في هذا الصدد بمثل واحد هو أن البراهمة في الهند يحظون بالاحترام من كافة الطبقات ، ولا شك في أنهم يتمتعون بامتيازات معينة ، ويعاملون بكثير من الاحترام ، وعندما نسال الناس يؤكدون عادة أنهم يحترمون البراهمة . ولكن إذا درسنا الحكايات والأمثال الشائعة في الأدب الشعبي ألفينا أن الأمر على خلاف ذلك ، فهي تصور البراهمة بأنهم قوم شرهون نهمون يأكلون على حساب غيرهم ، وأنهم قوم متعسفون يستغلون فتاواهم الدينية على النحو الذي يتفق مع مصالحهم . فمثل هذه الصور تدعونا لافتراض أمور معينة ، وإذا وجهنا إلى الفلاح أسئلة مبنية على هذه الفروض فمن المحتمل أن نحصل على أجوبة تقربنا من الحقيقة .

هذا والبيانات الخاصة بالثقافات والحضارات الحالية تتسم بكثير من نواحي القصور ، وذلك لأن الباحثين يرون أن الأقوال التي يدلي بها الناس عن آرائهم واتجاهاتهم (وبخاصة في الاستفتاءات والاختبارات الشخصية) تمثل الحقيقة .

ولكن الامر هو كما قال برونسلاو مالمينوفسكى : « عندما يسأل أحد المواطنين ماذا تفعل فى حالة كذا وكذا فانه يجيب بما يجب عمله ، فيشير الى السلوك الأمثل الذى يجب عليه اتباعه » . وعندما يجيب على أسئلة أحد الباحثين من علماء البشريات (الانثروبولوجيين) فانه لا يضمره أن يذكر المثل الأعلى الذى يدعو اليه اقانون . أما عواطفه وميوله وأهواؤه ونزواته فانه يسدل عليها ستارا من الكتان ليمارسها سرا فى الحياة العملية . وحتى عندما يمارس ذلك فى حياته الخاصة فانه لا يعترف فى فرارة نفسه بأنه قد أتى منكرا ينهى عنه القانون « (١٠) » . أما الادب الشعبى فانه يمكن أن يكون لنا عونا كبيرا على معالجة هذه المشكلة ، فيه أمثلة عديدة من صور العلاقات التى تبدو متوترة حيث يجب أن تكون ودية ، وفيه صور من السخط على قوم يظن فيهم أنهم أهل للاحترام . على أن هذه الصور يجب بالطبع أن لا تؤخذ على ظاهرها ، ولكنها مع ذلك تكشف لنا النقاب عن صور معقدة من العلاقات والاتجاهات والمعتقدات .

وهذا يتجلى بوضوح فى الصور الحية التى يصور بها الادب الشعبى العلاقات المعقدة الموجودة فى الاسر الهندية المشتركة . ففي هذه الاسر يظل الأبناء يعيشون مع آبائهم حتى بعد زواجهم . ومن ثم نجد فيها أناسا ينتمون الى أكثر من جيلين يعيشون معا . وهناك تقاليد وعادات لها شأنها فى حفظ كيان هذه الاسر وتماسكها . وهذا امر على جانب كبير من الاهمية ، لأن الأسرة هى محور الحياة الاجتماعية فى جميع المجتمعات القائمة على استخدام المحراث فى الزراعة كما قال سوروكين وزيمرمان وجالين فى كتابهم الرائد (١١) . وعلى الرغم من الطابع الفريد الذى يتسم به نظام الاسرة الهندية المشتركة فان هذه الاسرة تشارك فى خصائصها الاسر الأخرى فى جميع المجتمعات التى تقوم فيها الزراعة على استخدام المحراث .

وعلى الرغم من أن نظام الاسرة الهندية المشتركة قد ظل محتفظا بقوته أكثر من ألفى سنة بفضل عادات وتقاليد شعبية تبدو فى ظاهرها عديمة القيمة ، وإن ساعدت على تماسكها ، فان هذا النظام ظل عرضة لضروب من التوتر تمكرو صفوه باستمرار . غير أن هذا التوتر اتخذ فيما يبدو نمطا ثابتا ينتاب المجتمع بين الحين والحين فى كل جيل ، ويتضح لنا هذا النمط من تحليل الادب الشعبى .

والادب الشعبى كجزء لا يتجزأ من ثقافة الفلاحين وظيفه هامة من حيث هو أداة للتنظيم والتهديب الاجتماعى . وهو يؤدى هذه الوظيفة لا عن طريق التعليم والتلقين ، وانما عن طريق خلق نماذج مناسبة يحتذىها الشعب ، فهو يعمل على نشر الافكار والأراء الشائنة فى الشعب سواء أكانت مقبولة أم مقبوتة أم مضحكة ، وذلك بتصوير الأبطال والاندال والاعبياء . وهو حين يصف المواقف الخاطئة والمحرجة بعد الشعب لمواجهتها .

(١٠) انظر كتاب مالمينوفسكى بعنوان : Crime and Custom in Savage Society لندن ، ١٩٤٧ .

ص ١٢٠ .

(١١) عنوانه : « Systematic Sourcebook in Rural Sociology » مينيايوليس ، ١٩٣٠ - ٣٢ .

ولو أنك أنعمت النظر في الأدب الشعبي لاستطعت أن تتبين ضروب التوتر والاحتكاك التي تنتاب العلاقات العائلية . ويبدو لنا في المجتمع الزراعي التقليدي أن المعايير والتوترات قد استقرت وتبلورت خلال حياتها الطويلة ، ففي وسعك أن ترى في الأسرة المشتركة لا العلاقات المرحية وعلاقات الهجران فحسب بل أيضا ما يمكن أن يسمى «علاقات الشجار» . وأوضح مثل لذلك العلاقة بين الحماة وزوجة ابنها . ومن العلاقات الأخرى العلاقة بين الزوجة وأخت زوجها . ويبدو من تحليل الأدب الشعبي أن هذه التوترات والمشاجرات تحدث بصفة دورية ، ويكشف لنا هذا الأدب عن الأسباب العادية لهذه المنازعات وسيرها ونتيجتها النهائية . وإذا أعمت النظر في حياة المجتمع الزراعي الواقعية تبين لك أن ما ورد في الأدب الشعبي من وصف للعلاقات العائلية المتكررة سواء آكانت تتم على ألود والتعاون أم تتم على الحسد والصراع لا يجافي الحقيقة . والواقع أن هذا الأدب يبرز بعض الجوانب الخفية التي يصعب الكشف عنها بوسائل البحث الاجتماعي الأخرى .

وكذلك يكشف لنا تحليل الأدب الشعبي عن أثر الظروف الحديثة في النظم القائمة في المجتمع الزراعي . مثال ذلك أن الأدب الشعبي في المناطق التي ينزح منها عدد كبير من رجال الشعب إلى أماكن بعيدة لكسب العيش يكشف لنا عن أثر هذه الظروف في نظام الأسرة المشتركة . أن هذه الهجرة تكون في العادة جزئية ، بمعنى أن الذكور القادرين هم الذين يهاجرون تاركين وراءهم أزواجهم وأطفالهم وآباءهم المسنين . وهذه الهجرة تبعث قلقا كبيرا في نفس المهاجر ، وفي أعضاء أسرته الذين يتركمهم وراءه . ولم يفت الأدب الشعبي في المناطق التي كثرت فيها الهجرة أن يتحدث عن هذا الموقف ، ومن أمثلة ذلك أن أنواعا مختلفة من الأدب الشعبي في منطقة لوجبوري تكشف عن الأثر العميق لهذه الهجرة (١٢) . والواقع أن هذا الأثر قد بلغ من العمق بحيث أثار أشكالا جديدة من الأدب . وليس أدل على ذلك من المسرحية الفنائية (الأوبرا) « بيديسيا » التي تدور حول الفتن والمحن التي يكبدها المهاجر وزوجته . وتوضح لنا أيضا الأشكال التقليدية للأغاني الشعبية والأمثال مدى العناية التي تكاهاها الأسرة المشتركة من وراء هذه الهجرة . نعم أن كل فرد في الأسرة يلتقي من العناية ما يتفق مع درجة قرابته بغض النظر عما يكسبه الفرد . ولكن طول غياب الرجال يصغر صفو الأسرة . وإذا لم يستطع الرجل أن يرسل نقودا للأسرة أصبح موقف المرأة حرجا للغاية . وقد ظهر ذلك في أكثر من أغنية شعبية .

ضرورة إيجاد أساليب كافية للبحث والتحليل

على الرغم من أن قيمة الأدب الشعبي كمصدر للمعلومات الخاصة بالحياة الاجتماعية والثقافية أمر لا مراء فيه فإن إيجاد وسائل كافية لتحليل مادة هذا الأدب

(١٢) انظر رسالة الدكتوراه التي أعدتها اندرا ريفيا بمولان : « Sociology of Bhojpuri Folk-Literature », pp. 366-75.

يعد أمراً عسيراً . ذلك أن النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا الادب ذات طابع شخصي لا موضوعي . وإيضاح ذلك أن مجموعة المواد التي يشتمل عليها هذا الادب كثيرة ومتنوعة بحيث أن النتائج المستخلصة منها تتوقف على القطع التي يقع عليها اختيار الباحث ليستشهد بها . وفي هذا وفي تفسير المضمون يمكن أن يتأثر الباحث بميله الخاص ، ما لم توضع مناهج موضوعية للبحث والتحليل .

وهذا يذكرنا بالتطورات التي طرأت على أساليب تحليل المضمون ، مع ملاحظة أن هذه الأساليب قد طبقت على وسائل الاتصال الجماهيري التي تختلف عن موضوع الادب الشعبي اختلافاً كبيراً ، ولذلك لا تقي بالفرض إلا إذا أدخل عليها بعض التعديل والتهذيب . ويهتم تحليل المضمون طبقاً للتطورات التي طرأت عليه اهتماماً كبيراً بمعرفة العبارات والكلمات المتكررة بدرجة عالية من الدقة ، وعدد مرات التكرار (١٣) . وواضح أن ثمة مشكلات خاصة في اتباع هذه الطريقة في مضمون الادب الشعبي .

ذلك بأن سبيل الادب الشعبي الحي يتدفق بصورة مستمرة ، ولا يمكن تخديد أبعاده ومعالجه تحديداً دقيقاً ، ثم أن مكوناته عرضة للتغيير والتبديل بفعل الرواية الشفهية ، ولأن كان من الصعب احصاؤها كموضوعات منفصلة غير مترابطة . وهناك روايات عديدة للأغنية الشعبية ، والحكاية ، والقصيدة الحماسية ، والمثل ، وليس في وسعنا أن نجزم : أي هذه الروايات هو النص الصحيح ، ولا أن نقول : كم من التغيير يجب أن يطرأ على المادة الادبية بحيث تصبح صالحة لأن تكون وحدة متميزة . ولذلك لا ندرى أين تبدأ الأغنية أو تنتهى .

هذه الخصائص التي تتصف بها المادة الشفهية تثير تساؤلات خطيرة عن إمكان تطبيق المقاييس الكمية على الادب الشعبي . ذلك أن حدود هذا الادب ومكوناته غير واضحة ، ومن هنا كانت أية محاولة لتطبيق الأساليب الاحصائية عليه ضرباً من العبث . على أنه في الوقت الذي يجب فيه مواصلة العمل لتحقيق أكبر قدر من الموضوعية والدقة لا يجوز أن يستولى علينا اليأس بسبب صعوبة تطبيق المعايير الكمية على الادب الشعبي . ذلك أن معظم المتغيرات الثقافية والاجتماعية الهامة لم تطبق عليها المعايير الكمية حتى الآن . ولما كانت المعلومات المستقاة من تحليل الادب الشعبي يجب أن ترتبط بهذه المتغيرات فإن طبيعة هذا الادب غير الكمية لا تعد عائقاً خطيراً دون تحليله . يضاف الى ذلك أنه على الرغم من أن كثيراً من البحوث الكمية قد أجريت على محتوى المواد الخاصة بوسائل الاتصال الجماهيري كالصحف والبرامج الاذاعية في الأربعين سنة الاخيرة فانها لم تؤد الى تقرير أحكام عامة فيمة بشأن المجتمع والثقافة أو بشأن القوى المحركة للرأى العام نفسه . وكثير من أساليب البحث ومناهجه تؤدي الى نتائج يمكن اثباتها والتحقق منها ، ولكنها نتائج لا قيمة لها . يضاف الى ذلك أنه إذا كانت أساليب البحث موثوقاً بها بمعنى أن يتوصل جميع

الباحثين الى نتائج واحدة باتباع هذه الاساليب فان ثمة شكاً في أن تكون هذه النتائج متفقة مع الحقائق الثقافية والاجتماعية .

وعند وضع أسلوب علمي لتحليل الادب الشعبي تحليلاً موضوعياً يتعين علينا أن نوازن بين أمرين : التحقق من النتائج التي يتم التوصل إليها ، وأهمية هذه النتائج . ذلك أن القيمة النهائية للأسلوب العلمي - حتى ولو كان موضوعياً بمعنى أنه يتحاشى تحيز الباحث - تكمن في أهمية النتائج التي يؤدي إليها ، مثال ذلك أن احصاء المرات التي تكرر فيها مجموعة من الكلمات في عينة ما قد يمكن التحقق من صحتها أكثر مما يمكن التحقق من تحليل بعض الموضوعات الهامة ، ولكن هذا التحليل قد يؤدي الى نتائج لا أهمية لها .

ومع ذلك فمن مصلحة موضوعية التحليل وضع معايير دقيقة لاختيار العينات المناسبة ، وتحديد وحدات التحليل ، ووضع بعض القوانين الهامة لتفسير الوقائع . وفي كل ذلك يجب أن نضع نصب أعيننا الأغراض المقصودة من هذا التحليل .

ومن المعروف أن الحقائق الاجتماعية والثقافية شديدة التعمد بحيث لا يمكن اكتشافها وفهمها بطريقة شاملة عن طريق استخدام أى أسلوب أو منهج واحد . ولذلك فإن النتائج التي تستنبط من تحليل الادب الشعبي يجب تكميلها وإثبات صحتها بواسطة النتائج المستنبطة بالاساليب الأخرى . والواقع أن فاعلية مثل هذا التحليل تعتمد على نواحي التقدم الأخرى في مجال النظريات ومناهج البحث المستخدمة في دراسة المجتمع الزراعي .

الكاتبة : أندرا ديفا

ولدت في ١٩٣٢ ، دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة لكتاوا .
١٩٥٨ ، تعمل الآن أستاذة ورئيسة لقسم علم الاجتماع
بجامعة رافينسكسار ، رايبور . ومن مؤلفاتها : نحو علم
الاجتماع الثقافي من أجل الهند (بالاشتراك مع آخرين) ،
١٩٦٥ ، علم الاجتماع من أجل الهند ١٩٦٧ ، بهارتيا سماج .
١٩٦٩ الخ .

الترجم : أمين محمود الشريف

حصل على ليسانس في التربية والآداب ، ودبلوم الدراسات
العليا للتعليم . تقلب في مناصب التدريس ، ثم عين رئيساً
لمشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ، لمديراً لادارة
المعارف العربية بوزارة الثقافة . انتدب للتدريس بكلية
الآلسن ، وقسم اللغة الانجليزية ومعهد الترجمة بجامعة
القاهرة . قام بترجمة عدد من الكتب بتكليف من وزارة
التربية والتعليم ، ومنها : الحضارة في الميزان لارنولد
توينبي ، وزوج الاسلام للسيد أمير علي ، الخ .

شبت

- | المقال وكاتبه | العنوان الأجنبي واسم الكاتب | العدد وتاريخه |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|-------------------------|
| ♦ رجل الفكر في المجتمعات العربية
بين مقاعد الحكم ومناير الثقافة
بقلم : جان بول شارني | The Arab Intellectual
between Power and
Culture
by
Jean-Paul Charnay | العدد : ٨٣
خريف ١٩٧٣ |
| ♦ طبيعة الأساطير
بقلم بيير سميث | The Nature of Myths
by
Pierre Smith | العدد : ٨٢
صيف ١٩٧٣ |
| ♦ جوانب من فلسفة التاريخ
بقلم : سيد وحيد الدين | Some Aspects of the
Philosophy of History
by
Sayed Wahiduddin | العدد : ٨٢
صيف ١٩٧٣ |
| ♦ التاريخ واللغة في روما
بقلم : روناك سايم | History and Language
at Rome
by
Roland Syme | العدد : ٨٥
ربيع ١٩٧٤ |
| ♦ المأثورات الشعبية الشفوية
وأهميتها في دراسة المجتمع
الزراعي
بقلم : اندرا ديفا | Oral Tradition and the
Study of Peasant Society | العدد : ٨٥
ربيع ١٩٧٤ |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٤/٣٨٥

العدد السابع والعشرون

السنة الثامنة

٥ نوفمبر ١٩٧٤

٢١ شوال ١٣٩٤

٥ تشرين ثان ١٩٧٤

محتويات العدد

✽ مواطن القوة والضعف في الخيال الطوباوي

بقلم : جوديت . اى . شلاتجر

ترجمة : فؤاد كامل

✽ ما الرياضة ؟

بقلم : برنار جو

ترجمة : فؤاد اندراوس

✽ ثقافة الشباب الياباني اليوم

اللمب . . اسلوباً للحياة

بقلم : ساين اينوى

ترجمة : حسن عبد المنعم

✽ تدهور البيئة واقتصاد السوق

بقلم : بول فييل

ترجمة : أمين محمود الشريف



دھوجیب

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

د . مصطفى كمال طلبه

د . السيد محمود الشليطي

د . عبد الفتاح اسماعيل

عشمان نويثه

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

الإنسان ، وجسمه :

منذ اكتمل للإنسان تكوينه المادى ، واستقر فى القالب الذى
يسكنه ، وهو جسمه ، فى حالة وثام حيناً ، وصدام حيناً آخر .

لكن وقبل أن نمضى فى حديث عن الإنسان وجسمه ، لابد لنا من
أن نعترف ابتداءً ، أن الحديث عن جسم الإنسان ، هو فى الواقع حديث
عن الإنسان نفسه ، فما الإنسان بلا جسم ؟ وأين يمكن أن تقبع قوى
الإنسان العقلية والعاطفية ؟ ان الجسم هو وعاء العقل والطاقة والعاطفة
جميعاً . وقد يجوز لنا أن نسأل عن بديل للجسم الإنسانى ، ونستصل
الى أن فناء الجسم معناه الموت، وأن ضعف الجسم معناه المرض، وعلى
العكس فإن سلامة الجسم معناها القوة ، بكل مظاهر هذه القوة ، وبشكل
انعكاساتها على مواهب الإنسان العلمية والفنية .

الحديث عن الجسم اذن ، حديث عن أغل ما يملكه الإنسان ، والعناية
بالجسم عناية بالطاقة الحيوية ، التى يستخدمها الإنسان ، فى كل مظاهر
الحركة والحياة .

بين الوعاء والصّدام!

ومع هذا فلا بد لنا من أن نعترف ، بأن التاريخ الانساني ، قد شهد ولا يزال يشهد صراع الانسان مع جسمه ، وكيف يأخذ هذا الصراع أشكالاً مختلفة ، يستقر حيناً في وئام ويشتد حيناً ليأخذ شكل الصدام .

وفي حالتى الوئام والصدام ، يجد الانسان مبررات لذلك ، وبمنطق ظاهرة الوئام أو الصدام حتى تيلو من الظواهر الطبيعية المبررة .

تمتلك الانسان فى بعض مراحل تطوره ، صوفية مسرفة ، فتحمله على اعتبار الجسم أساس كل رذيلة ، فالجسم مثلاً يحتاج الى الغذاء ، والاسراف فى الغذاء يؤدى الى الشراهة ، وهى سوء . ثم انها تؤدى الى المرضى .

كذلك فان العناية المفرطة بالجسم قد تكون سبباً فى تغليب القوة على العقل ، وقد تؤدى الى نوع من الزهو بالتفوق البدنى ، يحمل على

الغلظة ، ويجعل علاقات الانسان بسواه ، مسيرة من خلال الشعور بالقوة والعدوان . وهذا أيضا سوء .

والجسم في أغلب الاحيان ، هو محرك الفرائز الدنيا في الانسان ، وعندما تتحرك في الانسان هذه الفرائز ، وعندما تسيطر عليه ، فقد تحول الى حيوان تحكمه غرائزه ، وتدفعه الى تصرفات همجية ، غير أخلاقية . وهذا سوء أسوأ من السوء .

من أجل هذا ، فإن الانسان ، في تاريخه الطويل مع جسمه ، تعرض في بعض أطواره لتوازن دفعته الى صدام مع جسمه ، فعمد الى نوع من تعذيب الجسم وإهماله ، حتى يسلبه القدرة على توجيهه الى أنواع الشهور المختلفة .

وقد أخذ التعذيب أشكالاً مختلفة . أهم عمل تفديته بما يحتاج اليه : حتى لا يصبح القوت نوعاً من التحكم في الإرادة . أهمل نموه البدني حتى لا يصبح وسيلة غرور ، وزهو ، ثم عدوان آخر الأمر . وأهم من هذا كله ، سلبه من اندفاعات التنفيس عن نفسه باستعمال الفرائز الا في أضيق الحدود ، تحت شعار التسامى عن الفرائز الدنيا .

هذه كلها مراحل مرت بتاريخ الانسان ، في علاقته مع جسمه ، ولكن يبقى ألا نفعل أن رد الفعل لذلك ، قد جاء في مراحل أخرى من تزيخ التطور الانساني .

قدس الانسان جسمه ، وهذه مرحلة من مراحل الونام ، التي تعرض لها التاريخ الانساني ، على امتداد الأجيال .

ومن خلال هذه النظرة الى الجسم صار هذا الجسم مقدساً الى درجة تتناقض تماماً مع نظرة الصدام التي دعت الى تعذيب الجسم .

وعندما تصل النظرة الى الجسم الى درجة القداسة ، فإن عناية الانسان بجسمه ، تتعرض الى نوع من المبالغة غير المقبول .

وفي هذه المرحلة تفنن الاسان في اظهار قوته البدنية : واسرف في تقدير قواه . حتى كاد أن ينكر القوى الأخرى فيه ، ولم يعد يحتل كثيراً بعقله . ولا بوجدانه ، وصارت المادية تحكم تصرفاته ، وانصرف الى الافتتان ببدنه . جعله يقيس كل شيء بنموه المادي .

ولم يجد الانسان غضاضة في الانزلاق الى مرحلة همجيته في التنفيس عن غرائزه ، فكادت الحياة تصبح غاية من غابات الوحوش التعبير فيها عن القوة ، هو العدوان ، والتخمة والجنس .

وكانت هذه المراحل في تاريخ العلاقة بين الانسان وجسمه من أسوأ مراحل تطوره . وإن الجذب العقل قد قتل مواهب الانسان ، والجذب الوجداني قد قتل عواطفه .

وكما كانت مراحل تعذيب الجسم ، عقيمة ومجربة ، من النواحي البدنية ، فان هذه المراحل لم تقل عنها جدبا ، ولكن من جانب آخر مغالط للجانب الاول .

لكن الانسان استطاع بعد ان ادرك أن كلا النظرتين فيها قدر غير قبل من الخطا ، بدأ يوازن نظرتيه الى جسمه ، فلا يسرف على نفسه أشد الاسراف ، بونام أو بخصام ، حتى يجنى ثمرة التعامل المتزن مع جسمه ، وهو في النهاية القالب الذي سكنه ، ويعايشه طوال حياته .

بدأ ينمى جسمه لا على أن ذلك هدفا في ذاته ، ولكن على أن الجسم وعاء لا غنى عنه للمحافظة على حيويته ، وعلى طاقته العقلية والوجدانية ، وسبيله الى الموهبة العلمية والفنية .

واخذ الانسان يتعامل مع جسمه بالأسلوب العلمى ، الذى يتفق وضرورات التطور .

الغذاء ضرورى لحياته . ولكن الغذاء شئ ، والافراط فى الغذاء الى حد الترهل ، شئ آخر .

الكساء ضرورى لحفظ الجسم . ولكن الكساء شئ والمبالغة فى الكساء الى حد التجميل شئ آخر .

وبدأت الرياضة البدنية تصبح وسيلة الانسان ، لنمو جسمه نموا منطقيا مع تطوره .

فهى أولا وسيلة ممتعة للارتباط بالبيئة ، واكتشاف مصلحتها بالانسان . ان المشى على سبيل المثال ، يربط الانسان بالطبيعة ، فيتعرف عليها ويقتنع بأنه جزء منها ، فيحافظ عليها ، ثم هى بعد ذلك شكل من أشكال المتعة المرحلة التى تجلب السعادة للانسان . وأخيرا هى وسيلته لاختبار قواه عن طريق الصراع مع أقرانه ، ان الألعاب تعكس حب الانسان للصدام مع الآخرين ، ولكن بأسلوب مهذب ومتمدن ، تحكمه القواعد والقوانين .

كل هذا تحققة الرياضة ، وتحقق معه المحافظة على الجسم بتدريبه الدؤوب المتصل على الحركة ، وعلى النشاط ، وعلى مواجهة الصعوبات التى يمكن أن يتعرض لها الانسان ، وهو يسعى فى سبيل الرزق ، وهو يحتاج لجسمه ، ليتمكن من خلاله من الصمود للعمل الشاق سواء كان هذا العمل بدنيا أو عقليا .

وعندما وجد الانسان ، أنه قد يصل الى درجة من صقل بدنه الصقل الذى يهيئه للتعبير بحركته البدنية عن بعض نزعاته ، استثمر

هذا الجسم في التعبير الفني عن نفسه ، فكان الرقص التعبيري ، وكانت فنون الرقص التقليدي والحديث ، على أنغام الموسيقى ، ومصاحبة لفناء الفنانين .

بل ان الحركة البدنية قد نشأت في بعض الطقوس الى درجة التعبير عن عبادات بعينها كذلك صارت في طقوس أخرى وسيلة من وسائل اصلاح النفس عند ما تتعرض النفس الانسانية لعقدة مرضية لا تشفيها الا حركة بدنية وثيدة او عنيفة .

وفي مجال العلم ، صار جسم الانسان ، مادة لمهارة الجراحين وعلماء العناصر الحيوية في الانسان ، فخضع للفحص والتحليل والتشريح ، لتحديد علمي دقيق لعلم وظائف الأعضاء .

وكما اهتم الجسم الانساني العلماء بكثير من الدراسات ، فقد اهتم الفنانون ، بجوانب ابداع دقيقة وباهرة ، اظهرت ما في هذا الجسم من مظاهر القوة والصلابة والجمال جميعا ، سواء في فنون الرسم ، او النحت او الحفر او الطباعة .

كل هذا يدل بوضوح ، على أن الانسان قد تخلص من عقدة الذنب . فلم يعد يلجأ الى أساليب تعذيب الجسد ، كما تخلص من عقدة الاستعلاء ، فلم يعد يصرف همه كله لتقوية الجسد ، ولكنه وازن بين الوثام والصدام ، فصارت علاقته بجسمه علاقة معرفة وتقدير دون أسراف أو مبالغة .

صار جسم الانسان يحتل مكانه الصحيح من تقدير الانسان نفسه ، وكانت النتيجة أن هذا الجسم قد صار دعاء يستحق الاهتمام ، ليحفظ حيوية الانسان ، ويؤدي دوره في خدمة مواهبه .

ومن هنا صار حديث الرياضة والالعاب والترويع عن النفس جزءا لا يتجزأ من واجب الانسان نحو تنمية قدراته العقلية والوجدانية جميعا .

واختفت نظرة الانسان الى جسمه على أنه عار ، كما اختفت نظرتة اليه ، على أنه اله .

عهد النعم الصاوي

مواطن القوة

والضعف

في الخيال الطوباوي

بقلم : جوديث .إي. شلافجر

ترجمة : فنؤاد كامل

المقال في كلمات

« يوطويا » اسم تلك الجزيرة الخيالية التي تتكون فيها دولة يعيش أهلها في رخاء ورفاهية مثالية ، ذات حكومة تبلغ حد الكمال في نظمها وعدالتها ، تلك الجزيرة التي تفتق عنها خيال السير توماس مور . ففي ختام المصنوع الوسطي حينما كانت انظمة الاقطاع في المصنوع الوسطي تلفظ انفاسها الأخيرة ، ويحل محلها النظام القديم القائم على مبدأ الفردية ، شنت حملة ضد انهيار النظم القديمة اتخذت صورة مؤلفات أدبية تدعو الى جماعية مثالية تنقد بطريقة غير مباشرة المجتمع الرأسمالي الناشئ حديثا . واعظم هؤلاء الكتاب شهرة هو السير توماس مور الذي نشرت قصته عام ١٥١٦ أولا باللاتينية ثم بالانجليزية عام ١٥٥١ . وقد اقبل الناس على قراءتها في جميع انحاء اوروبا . لقد صدمته الفردية الاقتصادية التي لا ضابط لها . اراد اعادة القرى القديمة التي قضى عليها التوسع في تربية الأغنام ، واراد ان يوقف تيار انتشار السوق الذي اتاح للأثرياء شراء كل ما يريدون .

أى أنه أراد أن يعيد عقارب الساعة الى الوراء . وعلى الرغم من اعتراف اليوطويا بحق الملكية الخاصة فإنها تؤكد أصالة الشيوعية .

ويقول الكاتب في مقاله ان الأدب الطوباوى ادب خلاب ولكنه يستمعى على التلخيص . ومن السمات الجوهرية في هذا الأدب أنه لا يقدم لنا عالما مختلفا اختلافا جذافيا عن عالمنا ، وإنما يقدمه بتركيب عضوى شامل للكون الاجتماعى الذى يتباين مع عالمنا تباينا « له دلالاته » . وتعرض اليوطويا فى صورة قصصية عددا من المشاهد المتعاقبة يسهل تحديدها على المستوى المنتظم أو النمطى ، ولكن تحديدها أشد صعوبة على المستوى التعبيرى . وليست القصة هى العنصر الساهر فى اليوطويا ، ولكنها هى مادة الحلم فيها ، فالقصة الطوباوية إنما هى تجسيد لوضع خيالى . ويتناول الكاتب فى مقاله هذا بالتفصيل كل ما يتعلق بالقصص الطوباوى من حيث ديناميات الحكمة القصصية ، ومقتضيات الأسلوب ، ومتطلبات البلاغة اللفظية

١ - اليوتوبيا وكيف لا يكتب عنها

الأدب الطوباوى ادب خلاب ، ولكنه يستمعى على التلخيص ، ومن اليسر أن نلمح موضع سحره . فنحن نستمع بمظهر «اللعب» فيما جرى عليه العرف الطوباوى ، أعنى ذلك اليقين المشترك الجوهرى - سواء بالنسبة لمقاصد المؤلف أو بالنسبة للمنة التى يستخلصها القارئ - بأننا نواجه افتراضا بوصف بأنه حقيقة واقعة . ونحن نستمع فى النص الطوباوى بالقوة التى نملكها على تخيل اطار شامل آخر - أو قل صياغة - للتجربة الإنسانية ، اطار يحدد تحديدا نوعيا بأنه مختلف ، وكان له وجردا ملموسا . وهذه هى الجاذبية الكامنة فى ضرب من التعبير يتبع للكاتب أن يتحدث عن أشياء جادة محتما ومنفصلا بالأسلوب الذى يسمح به «اللعب» . ولكن لماذا كان تلخيص «اليوماتوبيات» مخيبا للظن على ذلك النحو الذى اشرنا اليه ؟ لماذا كانت «إعادة نقل «اليوطوبيا لاتوحى إلا بفكرة عالم لا طعم له ، وابداع جرائى لانتكته فيه ؟ ولماذا كان من العسير الكتابة عن مؤلفات من هذا الطراز ؟

فلنبدا بهذا الضرب الخاص من الفشل فى وصف المؤلفات الطوباوية ونقلها للقارئ . فنحن اذا تحدث اليينا متحدث عن العالم الطوباوى فى كتاب أو آخر من الكتب الدائمة الصيت نحس أن كل شيء مضبوط ولكن بلا تكة ، مضبوط ولكن مسطح بصورة تدعو للارتباك ، مضبوط ولكنه غير قابل للاستعمال . وما من شيء ادعى للحرة وخبية الظن من الملخصات القصصية لور More أو فورييه Fourier التى يمكن أن نجدها فى تاريخ «اليوطوبيا» أو المراجع الخاصة بتاريخ الأفكار السياسية أو الاجتماعية . ولايكفى أن نقول ان تلخيص هذه النصوص يسلبها

سحرها . فربما كان هذا الافتقار الى السحر مفتاحا لسوء فهم يتعلق بالطبيعة الكامنة لهذا الضرب من التعبير ، اعنى في الحالات التى لاتكون فيها دقة الوصف غير متنافرة مع تشويه اساسى لمقصد الكاتب . وليس من شك ان كل تلخيص انتقائى ، والمسألة هى المستوى المناسب للانتقاء القصصى . فالملخص الذى يتناول النص الطوباوى وهو يرى انه عمل تأملى تصورى سيؤدى اهتمامه بجانبه المذهبى ، وسيستجه الى ابراز المبادئ المجردة ، وسيهتدى بالعلامات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى ثبتت مضامينها الفكرية افضل ثبوت . هذا النوع من التحليل الايدولوجى مسوق الى تجميد ماتبحث عنه وما تعترف بأنه المفتاح المنطقى للمؤسسات (اعنى اخيارات المبدأ: كالملكية ، والمساواة ، الخ) ، وبهذا تتجاهل السمة الجوهرية فى الخيال الطوباوى ، الذى ينبغى ان يكون منتظما تمام الانتظام ، ولكنه يستعصى تماما على الصياغة ، وحين يحاول الملخص ان يعالج النص الطوباوى وكأنه يعرض مذهبا مجردا فان كل مافى النص من مضمون عينى مميز لافلت للنظر يبدو حينئذ سطحيا وخارجيا واقرب الى « الحدوتة » على نحو ما ويتمزق العمل بين تصور تجريدى جاد وبين حشد من التفاصيل المفككة التى يمكن اعتبارها التجسيد المتخيل لهذا التصور .

والكاتب الذى يقدم على كتابة موجز جاد يقف فى اغلب الاحيان حائرا حيرة شديدة ازاء ما يبدو له انه فيض :اخر بالحياة من التفاصيل الموهشة ، وليس من النادر ان يعبر عن تحفظه ازاء شطحات الكاتب الفردية ، يقدمه لنا غالبا بوصفه مفكرا جديرا بالتقدير «على الرغم» من تفاهة تسعة اعشار مايقوله ، وعلى ان لاناخذ فى اعتبارنا عنه الظاهر واحالته . وهذه المحاولات لاحالة اليوطوبيا الى تصورات مجردة واعادة كتابتها على نحو يجعلها كالبث المجرد الذى كان ينبغى ان تكون عليه منذ البداية تخضع فجأة لافراء المادة القصصية التى تميل الى كتبنا ، وهكذا نقطعها من حين الى آخر تخير جزائى لتفصيلات لاظمة . وفى مثل هذه الحالات يذكر شئ سرضى تماما على انه شاذ وبالطبع تدو هذه التفصيلة الشاذة - التى صدمت كاتب الملخص بصورة عابرة - غيبة فى نظر القارئ الذى يلتقى بها خارج السياق الذى يضفى عليها تكاملها ومعناها . وبهذا تكون ازاء «اعادة نقل» تمزق العمل الى افكار موجزة عامة مجردة نوعا ما ، والى حشد من التفاصيل الجزائية الغريبة التى تخلو من التناسق . وينتهى الملخص الذى يتأرجح بين القضية التى يثيرها العمل وبين ترائه القصصى الى ان يكون خاليا من كل طعم .

وهذا يكشف عن صعوبة فى تسجيل التاريخ تدفعنا الى اعادة النظر فى التفاوت بين الجاد والحال ، بين المهم والعرض العابر ، بين المواقف النظرية والتوضيح بالأمثلة . فلنلق نظرة اخرى على تلك التحليلات المذهبية المرفقة فى السطحية التى نعتبر النص الطوباوى مقالا سياسيا يتسم لسوء الحظ بالخفة ولا يخضع لتحكم الكاتب الذى شطح به خياله بعيدا ، وان كان ينطوى على بعض اللوحات الالامعة من

نفاذ البصرة . ويتكشف موقف كاتب الملخص غير المتكافئ عادة على نحوين أساسيين : يتكشف أولا في اقحام العنصر القصصى معروضا - على أنه لاذع - ائنى مفهوما في أكثر مستوياته السطحية - ويتكشف ثانيا في التهئات الموجهة الى المؤلف لانه كان رائدا ، وبسبب السمات المتفرقة التى يتصادف وجود نظائر لها في مدينتنا اللاحقة . ويتشابه في هذا أن نهىء اليوطوبيا بتنبؤها بكانتينات المصانع ، أو أن نمتدح كتاب العلم المسط في القرن الثامن عشر لانهم اعربو في موضع مافى معرض الحديث عن تطورات اخرى عن حدس جزئى - وان يكن دقيقا - عن الكهرباء . وفى كلتا الحالتين يكون التقطير الوضعى **Positive filtering** لهذه النصوص اعمى تماما عن نمط اهتمامها . ذلك أن المعيار الضمنى للنقد والرفض أو للاطراء والقبول لدى جميع أولئك الذين يحاولون أن يجدوا فى النص الطوباوى تقريرات مقنعة وملتبوة للمفاهيم السياسية بالمعنى الواسع لهذه الكلمة هو معيار يقوم على ماينجح فى التطبيق وما لا ينجح . وكل ما يبدو من الممكن وضعه موضع التطبيق (حتى لو كانت مثل هذه الامكانية بعيدة اشد البعد عن الاحتمال) يؤخذ مأخذ الجد ، وكل ما لا يمكن أن يربط وصفه - حتى وان كان هذا الوصف شاقا - بالنظائر الذهنية فى عالم المحلل تطرح على انها محض خيال . ومن هذا المنظور يكون الجاد هو مايقرب قدر الامكان من شئ ناجح فى التطبيق . اما ما لا ينجح فيؤخذ على أنه مبالغة خالصة فى الحكاية . من الواضح الآن أن معيار النجاح فى التطبيق هدام لليوطوبيا . وهذا المعيار واقعى مزيف ، لانه يعالج النص الطوباوى على أنه نموذج تحكم عليه بما يبدو أو لا يبدو - فى مستوى التجريد - أنه من الممكن احتداؤه فى مجال التطبيق . وهذا المعيار لا يحطم المشهد ككل ، ولكنه يحيل التأمل الذى يساند المشهد الى اشد ضروب الاملاق ، ويمزق العمل كله الى نتف متناثرة لا معنى لها .

وعلى أساس التكرار أو الإعادة التاريخية للبناء ، يارحب معنى لهذا المصطلح ، وعلى أساس نمط الملخصات الذى يتطلبه نوع اليوطوبيا أو يرفضه ، أو يجعله ممكنا أو مستحيلا ، على هذين الأساسين تبدأ فى الظهور وجهة نظر تأملية عن البوطوبيا بوصفها أداة أدبية . ذلك أن حشد التأويلات يؤلف مجموعة من المعطيات التى تلقى ذراعا على اليوطوبيا بوصفها شيئا قابلا للتفسير ، كما أن مائدفع الناس الى قوله ، بماقد تشير من تعليقات مرضية أو غير مرضية ، يكشف شيئا عن مضمونها الخاص . فهى أداة مرتبطة بطابعها التاريخى الشامل ، أى أنها مصدر للملخصات التى تخلو من النكهة ، وللشروح البراقة فى آن واحد . وسأحاول بيان أن النص الطوباوى يتعدو تلخيصه لانه ليس أداة لنقل الأفكار ، وأنه مصدر غير محدد ومميز للتعليقات لانه سرد متسق . فما الشئ الضرورى لنشاط الشارح أو كاتب المقال ، ذلك النشاط اللماخ الساحر ؟ انه نص ، أو ذريعة . وهنا أيضا نجد اماننا نوعا ادبيسا يتجدد بمضاغفة النصوص وتراكمها ، نوعا يقدم لنا بناء تتحدد معاله بأسلوب مقصود . وهو فى وقت واحد حكاية ، وتركيب مؤلف ، وهو يجتذب كالمغناطيس ما فى القصة من كنوز وما فى النظرية من ثراء ، وهو يقع فى ذلك المكان الذهنى الخاص الذى نحب

ان نعيش فيه ، مكان الانتباه الحالم لمشهد أصبح مباراة رياضية . وما يضيء الحياة على التعليق في هذه الحالة هو ما يجعل المخلص رخوًا : إلا وهو ان التجسد القصصى ليس أداة للتعبير عن تصور مجرد سابق في الوجود ، فلو انه كان كذلك لكانت وسيلة التعبير المختارة سمجة غاية السماجة » وكفيلة بتشويه الرسالة المنقولة . وربما بدت طبيعة الاداة الطوباوية أكثر وضوحا ، اذا عكسنا - مؤقتا - داخل اطار هذه الدراسة معيار ما ينجح في التطبيق ، مفترضين أن ما يروى على هيئة القصة هو المضمون الرئيسى . وهذا معناه أن نأخذ شطحات النص أساسا لنا ، وأن نعتبر « ما لا ينجح » جوهريا . وهنا نرى لوحة المفاتيح الحقيقية للخيال الطوباوى ، ونتبين مباشرة أن مشكلته الحقيقية هي التعبير اللفظى ، كما هي الحال في أعمال الخيال جميعا .

دعنا ننظر الآن في نوع « اليوطوبيا » الأدبى من خلال المؤلفات التى تنتسب اليه ، على أنها تتألف من توتر بين قطبين : الاشكالى والطمى (نسبة الى حلم) ، أو اذا آثرنا التشبيه قلنا أنه قطع ناقص يمكن تمثيل يورتيه تمثيلا ملموسا ، في أصله الافلاطونى بالمدينة في « الجمهورية » وباطلنطس في « كريتياس » . والقطب « الاشكالى » (ويجثل المجادلات ، والسياسة ، والنزعة الإنسانية والتربية ، الخ) في صورتها المتسامية هو كل ما يضيف الى الحكاية بعدا آخر خلاف البعد الخيالى . ومن السمات الجوهرية في هذا الأدب أنه لا يقدم لنا عالما مختلفا اختلافا جرافيا عن عالمنا ، وإنما يقدمه بتركيب عضوى شامل للكون الاجتماعى الذى يتباين مع عالمنا بتباين « له دلالاته » ولاتثير اليوطوبيات جميعا المشكلة التى هي المشكلة السياسية المطلقة بمثل الصراحة والوضوح اللذين تثير بهما « الجمهورية » هذه المشكلة ، ألا وهى كيف تتصور الاطار المناسب لأفضل تحقق أنسانى ممكن . بيد أنها جميعا تحتوى على بعد عقلى وايدىولوجى . « فالقضايا » التى يعبر المؤلف من خلالها عن موقفه المذهبى لا يمكن أن تنفصل عن « الموضوعات » التى يتم من خلالها التعبير عن التحولات الخاصة بهذا النوع الأدبى . وليس من الممكن تمييز العناصر العقلية تحت قالب المشهد وعلى الرغم منه ، من خلال عملية مباشرة من التجريد قد تطفى طابعها الطوباوى . فهذه العناصر لا يمكن التفكير فيها خارج المشهد الذى تقدم لنا فيه . وبهذا المعنى لا تكون اليوطوبيا اذا قورنت بالمقال المجرد فكرا مقنعا (رقيقا أو عدوانيا) ، وإنما تكون فكرا متشابكا يقدم لنا نفسه من خلال مشهد . وليست القصة هي العنصر الساخر في اليوطوبيا ، ذلك العنصر الذى لا يتمتع باللباقة الا على مستوى في غابة الضيف ، ولكنها على العكس من ذلك هي مادة الحلم فيها . فالقصة ليست وسيلة يحافظ المؤلف على المسافة بينه وبينها على حين يستخدمها لتسوق القارئ الى التأمل ، القصة الطوباوية هي تجسيد لموضوع خيالى Imaginary thematics ، وسأحاول في هذه الدراسة - ايشارا للتبسيط - أن أبحث في هذا البعد الموضوعى Thematic الذى يجعل من اليوطوبيا مشهدا رمزيا ، وسأطرح جانبيا التوايا والقضايا الأيدىولوجية الحاضرة دائما ، متناسية اذا شئت ، المراهنات الجوهرية في « الجمهورية » لصالح الاعترافات الجوهرية في « أطلنطس » .

٢ - كتابة الحضور

في البوطويات - التي تعد أسلوبيات منخلة - العنى يفسر المجرى . فالحكومة ليست الا مثلا على الادارة ، التي ليست بدورها الا مثلا على التشريع ، الذى يتم التعبير من خلاله عن الدافع الى التقنين ، الذى ينتج ايضا الاحتفالات والطقوس . والنظام السياسى الذى يعرض علينا ماهو الا من النتائج المجرى للمشهد العام . وفى هذا المقام لا تزيد أهميته فى تمييز أى عمل معين عن أهمية مشاهد الوجبات اذا اخلت معا او الأعياد ، أو بصورة عامة كل الأشياء التى تعرض علينا . فالمشاهد - عبر المؤسسات - هى - على هذا النحو - الموضوعات المشهدة العظمى فى العالم الطوباوى . ولما كانت أنماط المشاهد المعروضة - أو المعاد عرضها - محدودة أشد التحديد من حيث العدد فإن الموضوعات الطوباوية تدر فقيرة من وجهة نظر علم الأنماط ، بمعنى أنها دائما هى هى المواقف الأساسية التى يتم استغلالها .

ومعها يكن من أمر . فإن هذا الفقر الكمى ليس هو البساطة . ذلك ان البوطويا تقوم وتعرض فى صورة قصصية عددا معينا من المشاهد المتعاقبة التى يسهل تحديدها على المستوى المنتظم أو النمطى ، ولكن تحديدها أشد صعوبة على المستوى التعبيرى . وهنا نعود الى مشكلة دراسة الأدب الخيالى بمعناه الواسع ، أعنى كل ماهو متخيل وتم التعبير عنه فى المؤلفات الأدبية ، وتم الكشف عنه من خلال صياغة . وفيما يتعلق بالسرد الطوباوى ماذا ينبثق من ديناميات الحكمة القصصية نفسها ، وماذا ينبع من مقتضيات الأسلوب ، ومن متطلبات البلاغة اللفظية ؟ فى هذا القالب يتعلم علينا أن نقوم بهذا التمييز ، ومع ذلك فإن هذه هى المشكلة الأساسية فى البوطويات ، الى درجة أن مواطن القوة والضعف فى الرواية عن عالم متخيل تنعكس فى هذا النوع الأدبى . وسأدرس الأوصاف والأطر ، أعنى الحضور الطوباوى أو العرض من حيث هو موصول بالأحرى بمعالم التخيل ، وكل ما يتعلق بالتعبير اللفظى من الاختلاف والغيرية ، أى مقابل الغياب فى البوطويا من حيث هو موصول بمعاملات الصياغة . ولكن من الجلى أن هذا التمييز تمييز مريح . وتحاشيا لتشتيت الانتباه سأرسم أمثلى من مجموعة ضئيلة من البوطويات الشهيرة .

قانون القواعد

القمع : فى السهرة السابعة من « سهرات سانت بطرسبرج » يتذكر جوزيف دى ميستر أن الرومان كانوا يحرسون على هبة العقوبات العسكرية بتوقيعها بصنف خاص من الخشب . ويقول المستمع اليه : « ان فكرتك تسمدنى ، وخاصة حين افكر فى أن تنفيذها يسير . وأؤكد لك اننى سأكون مسرورا ان أعرض على صاحب الجلالة الامبراطور مشروعا لاقامة مستنبت زجاجى ضخمة فى العاصمة ، يخصص لانتاج الغاز اللازم لامدادنا بمضى توقيع العقوبة على صغار الضباط فى الجيش الروسى . وسيكون هذا المستنبت تحت مسؤولية جنرال برتبة فارس من حملة وسام القديس جورج ، على الأقل من الطبقة الثانية ، ولقب المفتش السامى

لستنبت شجر الفار . ويمكن ان تتم رعاية هذه النباتات وقطعها واعدادها بأيدي المخضرمين المرضى من ذوى السمعة الطيبة . ويحفظ نموذج العصي التى ينبغى ان تكون جميعها معاملة تماما فى وزارة الدفاع فى حقيبة مطوية بالفضة وينبغى ان تتدلى كل عصا من عروة الضابط بشريط وسام القديس جورج . وعلى راجهة المستنبت تنقش هذه العبارة : « ان خشبي ينتج اوراقى » حقا لن تكون هذه الحماقة غيبة .

وعلى اى حال فان هذه « الحماقة » تلخص عمليات الحافز الى التقنين . فمن المقترح تنفيذ فكرة اداة الزينة ، وبالتالى يرتجل دى ميستر ما يسميه « قانون الصا » ، وهنا يتجه الذهن صوب الملابس والظروف المادية المتصلة بزراعة ذلك الفار الخاص وتوزيعه ، ويرفع كل ظرف من هذه الظروف مباشرة الى مستوى احتفالى من التحريمات ، والاحتكارات ، والالتزامات ، والتكريمات المميزة . وهذا يناسب مقاصدى ميستر تناسبيا تاما ، ما دام الهدف هو اقامة عقيدة حقيقية للعقاب المشرف . ويقتضى المشروع اولا : خطة ، وحجما ، وموضوعا ، وبناء ماديا : هو المستنبت الزجاجى ، فهو يحدد استخدام الفار النائج : احتكار للانتاج ، توزيع اجبارى عام ، ثم تأتى المؤهلات التصاعدية للهيئة المسؤولة : رتبة الرئيس ولقبه الخاص الذى يردد فى الحاح وصف واجباته ، ثم المتطلبات الاخلاقية والخاصة بسيرة الحياة التى تتحدد على اساسها مجموعة البستانية (من العجائز ، المرضى ، الافاضل) . وينتقل المشروع من عملية الانتاج الى الشيء المنتج : تماثيل العصي الذى ترفعه قيم النظام المطلق من وضع الاشياء المادية الى وضع الاشياء المقدسة ، والابهة الرسمية تحيط بالنموذج ، الاستخدام التزيينى والدال للعصي التى أصبحت جزءا من البزة العسكرية ، واخيرا العبارة المنقوشة فوق البوابة ، وهى هذا النوع من الاكتمال اللفظى للدائرة التى غطيت : والذى يعيد تأكيد المقصد الشامل للافكار المقترحة وفى نفس الوقت يفلحها . هذا التخطيط الخيالى يغطى عناصر . عملية « العملية » تحمل رموزا بصرية الى القانون الجديد (كل عصا معلقة من العروة بشريط ، مع بقاء النموذج فى حقيبة مطوية بالفضة) . بيد ان الاشارات البصرية - فى هذه الفقرة - تقوم اساسا للديناميات الحقيقية للتقنين . ذلك ان الجوانب العملية للفكرة قد اختلفت وتحولت بالتعاقب الى متطلبات المشهد ومناطق التنظيم ، واصبحت الوقائع ترى على انها لوائح وعمليات واجراءات . وانتشرت حول العصا وبسرعة اماكن وظائف وسكان . واشكال للسلوك ، وفوق هذا كله ، شبكة مفصلة من المستويات .

وعلى هذا النحو كانت هذه الفقرة من دى ميستر اشبه بيوطوبيا مصغرة . رغم انها نطل فى مجال المشروع ، ورغم انها تحرم نفسها المنفعة الطوباوية العظمى : اولا وهى التعبير عن القواعد باعتبارها اوصافا عن طريق اسقاط المستويات واحالتها موضوعيا . وبغض النظر عن الغرض من « قانون الصا » فانه يبين كيف

تنطلق عملية التقنين في سرها وكيف تستمر في سرعتها الخاصة . وهذه الديناميات الشمولية المجهدة نفسها ، التي تتعامل على التوالي مع الجوانب المختلفة أو مع المواقف التي يمكن تصورها في منطق الممكنات ، هي التي تتحكم أيضا في الاختراعات الطوباوية . وحين يطبق هذا على الكائنات البشرية ، يصبح التقنين تنظيمًا . وبهذه الطريقة يمكن أن يرخي الخيال الإداري لنفسه العنان ليصبح فضوليا مستبدا . فينطى الميادين الممكنة المختلفة للتنظيم مسارها إلى العناية بالتفاصيل ، متنبها بالتنوعات ، أما لتدعيمها أو للحيلولة دون حدوثها . وهو يزدهر في ميادين الحكومة ، وإدارة العدالة ، وفي الأشكال المختلفة للحياة الاقتصادية والمهنية ، وفي الحياة الخاصة في كثير من الأحيان ، سواء كان ذلك بمناسبة تحسين النسل ، أو في المعتقدات الميتافيزيقية . ويستطيع المرء أن يتابع في الأوصاف نشوءا ذاتيا حقيقيا للقانون الذي يعلو بناؤه بوضع الأشياء بعضها إلى جوار البعض الآخر ، وبالتراكم في صورة منتظمة ، وإن لم تكن استنباطية . والطريقة التي تتابع عليها الإشارات بعضها وراء البعض الآخر لا تنبثق من علاقاتها بالمبادئ ، ولكن من نفارب ميادين التطبيق المختصة ، أو أن شئنا الدقة ، من بيان الحصر قائم على تداعي الأفكار . وقد يكون من اليسير أن نبين - في مور More أو كامبانيلا Campanella على سبيل المثال كيف يتحطم نظام الموضوعات المنسق المتعمد وينشق في وقت سريع نسبيا إلى بيان استكشافي لحصر المشكلات التنظيمية كما ورد على الخاطر . ولا يعكس التفكك والاضطراب ضعف البناء الراجع إلى قصور في المهارة الخطائية بنفس القدر الذي يعكسان به ذلك الضعف في المؤلفات الناتجة عن الخيال المبدع للعالم ، ذلك الخيال الذي يبرز أوجه عالمه وينسق بينها بضرب من التنظيم . فالتقنين الطوباوي عبارة عن تنسيق مشبع بالعناصر البصرية - قل ذلك أو كثر - دون أن يكون تجريداً .

وفي هذا الموضع أود - دون الرجوع إلى مسألة النظم السياسية ، والمناهج الإدارية - أن أتناول المسألة التي هي أكثر خضوعا للنظام ، والتي تسمح بمزيد من النظام أكثر من أي مسألة أخرى ، وأعني بها « القمع » . فقانون العصا الذي يعكس في هذا المجال مشكلات عميقة الجذور بالنسبة لدى ميستر نفسه - يقوم بالتنظيم من قلب « القمع » نفسه ، مادامت تعالج الأداة المادية للمقاب البدني . وحول العصا يوصف عالم يقتضي نظامه فوضى خارج نفسه ، عالم محدد من الجزاء الخالص . هذا الضرب من الانقلاب الذي يعد أحد المفاتيح إلى حساسية دي ميستر التخيلية هو بالطبع حالة متطرفة منفردة . ومن المعتاد أن القمع مشكلة هامشية في مؤسسة المجتمع ككل . ولكنه مسألة حتمية أيضا . وحين تضع « اليوتوبيا » نظاما مدججا مغلفيا للسلوك - تساق إلى التثبيت بإمكانية وقوع انتهاكات . فماذا يحدث لو أن هذا لم ينتصرف وفقا للنموذج الذي يضعه النظام ؟ هناك مجموعة كلمة من الأجوبة - فهناك الهروب المثالي كما نجده في رواية « تليماك » لفينيون ، الذي يتخلص من القول بأنه مادام الأشخاص المغيثون قد تحولوا نفسيا ، فلا يمكن

أن يحدث الموقف ، وبالتالي فإنه « لا واقعي » . وهناك الإجراءات الرقابية ، كما هي الحال « يوطوبيا » مور حيث « يجبر كل انسان على قضاء وقت فراغه بطريقة لا تثريب عليها » . وهناك أيضا توحيد الإجراءات القانونية ، كما نجده في « مدينة الشمس » لكامبانيلا ، التي تأمر القضاة بادانة الناس بتهمة الكذب مثلا ، وتوقيع الجزاءات : الحرمان من مقعد في المائدة العامة ، أو من الاتصال بالنساء ، أو من بعض ألوان التشريف . أو هناك ما نجده في يوتوبيا نقدية ساخرة كيوتوبيا صمويل (عكس كلمة « لا مكان » Erewon بطار المسماة ابرهون now here حيث نجسد فكرة العقوبات الاجتماعية نفسها على المخالفات في تهكم مرير نتيجة لان المرض والاختناق المالى يعاملان على انهما اعتداءان ضد القانون . وربما رأينا ان التمتع في « قانون الطبيعة » لوريللي يندمج اندماجا مباشرا في بنية اليوطوبيا لان هذا العمل نفسه قانون !

وفي يوطوبيا موريللي الصارمة المندفعة تعكس خطة المدينة انمكاسا ماديا ، حقيقة ان الانتهاكات شيء ثم التنبؤ به . أما خارج المدينة ، وفيما وراء المصانع ، ومباني الزرعة ، ومباني الصيانة ، تزود بعض التيسيرات الأخرى على مسافة ما : فهناك مستشفى ذو واجهة صحية ، وملجأ للجائز في موضع مناسب ، وعلى انجانب الآخر ، في الموقع الأقل جاذبية ، والأكثر عزلة ، سجن ، وعلى مقربة منه تقع الجبانة . وهذا معناه في طوبوغرافية معبرة حصر المرض ، والشيخوخة ، واقتراف الشر ، والموت ، في ضواحي المدينة . وبالتالي مع هذا يميز مجال الانحراف المعادي للمجتمع تمييزا قويا بمجموعة كاملة من قوانين العقوبات التي تعد « لطيفة » مثلما هي فصالة » . وهكذا تكون أبغض الجرائم هي القتل أو محاولة ادخال « ذلك الشيء المقيت الذي هو الملكية » ، ومن ثم يحاصر المجرم . وأساسا تكون مشكلة التلقائية هي التي تترجمها اللائحة الخاصة بالقمع والاعتداءات ، الى لغة تنظيمية . ولهذا السبب كانت اللائحة هامشية ومحورية على السواء : هامشية ، لأن التلقائية في علاقتها بالقانون لا تزيد عن كونها ازعاجا صغيرا ينبغي معالجته واستبعاده بعد عرضه ، ومحورية لأن هذه الحقيقة عينها تكشف عن السمة الشمولية في أي تمثيل للهيئة .

أما ان الخيال التنظيمي يحمي نفسه ضد الانحراف فحقيقة تبدو في الوقت نفسه أكثر وضوحا في الحالات التي تقدم فيها التلقائية بوصفها مصدرا للتنوع المنسجم ، كما نجد ذلك عند فورييه ، أو إذا أردنا مثلا أكثر ايجازا في دير تيليم ، ففي هذه الحالة يعكس القمع نفسه ، ويتم التعبير عنه في صورة نشاط مفرط . ويتحول القانون بصريا عند « رابليه » في وصفه المدقق للشاهد ، وفي الشراء اللغظي في أوصاف الملابس . وحين يتعلق الأمر بهذه الملابس فإن الفيض المتدفق من المصطلحات والمواد والألوان يغالي في حقيقة ان الملابس المقصودة عبارة عن ازياء موحدة ، قد تم تنظيم كل تفاصيلها في أحكام ، بحيث تجسد القانون في متعة المشهد . وهكذا يكون الديكور أو العرض الجميل هو الغاية التي تستحضر

الوسائل ، على مستويات مختلفة في الوقت نفسه إذا استدعى الأمر . وعلى سبيل المثال ، فإن الأرياء الخاصة بباليه « تليم » الدائم متناسقة دائما تمام التناسق ، كنتجه للقاطب الحدسي الذي يوحد بين أعضاء الجماعة من ناحية ، ولأن الرسل ينقلون التعليمات الضرورية في الوقت المناسب من ناحية أخرى . ويظهر سلوك الجماعة تلقائيا من خلال عدوى الرغبات ، ومن خلال « المنافسة الحميدة » ، وتؤدي الأمثلة على ذلك إلى استحضار شبه ملوس ، إلى توضيح يتركز على معاصم النسوة التي تغطيها ففاضات ساحرة ، حين يخرج للصيد . وتحل فخامة المشهد والألوان والحركات محل سيطرة التنظيم البحت ، تقدم لنا النظام بوصفه نظاما سعيدا . وعلى هذا النحو تجمع اليوطوبيا بين النعمة التي نستخلصها من قانون ذي « طوة شاملة » ، وبين متعة فن القصة .

قانون مشهدي : تخطيط المدينة

وحتى قبل أن توصف لنا المؤسسات بعرض علينا في المادة مشهد . ومع المنظر الطبيعي العام ، ومشروع المدينة ، والترتيب الداخلي للمنازل ، ندخل في طوبوغرافيا واثقة تمام الثقة من نفسها . فهل هذا هو الإسقاط المكاني لجهد يشهد الترشيد الخالص ؟ ومع ذلك فإن هذه الأطر والديكورات تقترب أحيانا من الحد الإرادي في معالم أسطورية ، شبيهة بالحلم ، بل إنها تتجاوز عادة كل معنى ، وسط لراء من التفاصيل البصرية التي تخلو حقا من كل دلالة . وعندما تتحدد فردية المشهد في رؤية فانه يكف عن توضيح قضية ليصبح علما أو وصفا .

والمودج على مثل هذه المناظر الطبيعية هو مدينة « أطلنطس » عند أفلاطون . ففي منتصف السهل ينتصب جبل ، لا يلبث أن يتحول إلى قلعة محوطة بدوائر من الأرض والمياه متحدة المركز ، فهي بعيدة المتناول . ولكنها مع ذلك متصلة بالبحر ، جزيرة في جزيرة ، مغطاة بجدران تجلب أحجارها من الجبل الأصلي ، ومشيدة ومزينة لتبلغ أبهة الطراز الباروكي للمعبد المركزي ، ريمنها الحياة يسوع ساخن وبارد ، هبة من الله . وحول القلعة - الجبل - حلقة واسعة ، سور دائري خارجي يعيد تشكيل المكان ، ويسمح لسكانها الأحياء أن يعرضوا في « جلبة من كل صنف ليلا ونهارا » ، وهناك تظهر المباني ، والنشاطات: وكل امكانية السكان البشر . ثم يأتي السهل ، وهو عبارة عن متوازي مستطيلات محوط بحندق وقنوات متقاطعة ، وحلقة من الجبال تمتد حتى البحر . ذلك أن « أطلنطس » منظر بحري . وهو يعد أيضا اكمل المناظر الطبيعية وأعقدها ، إذ تجتمع فيه بقوة متساوية المطالب الأسطورية ، والإسقاطات العقلانية . وتثبت النروى العاصم .

أما المناظر الطبيعية الأخرى فمظاهر أو شذرات من هذا المنظر . ويحفظ « كلباتيللا » بالمدينة فوق التل محوطة بسبع دوائر من الجدران ، وعلى القمة يجثم المعبد الدائري ، وقد رينته تصاوير رمزية ، وفي مركزه الدأخلى المسنور

كتاب بأحرف من ذهب . أما « مور » فيبدأ بالبحر الذى لا سبيل الى عبوره « البحر الذى يعزل فيه المرء نفسه بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ثم يلتفت الى المكان انداخلى للريف الذى تتناثر فيه بانتظام أربع وخمسون قرية ، هى مراكز لحركات أعضاء الخدمة الزراعية . ولدينته المربعة بحر ، ونهر ، وغدير ، وجدول ماء ، وأحواض . وفى مكان آخر يؤدى البحر - كما هى الحال فى « اطلنطس الجديدة » ليكون - الى بنسالم ، وفى مكان آخر ربما قدمتنا الحلقة الخارجية للجبال الى « اريهون » ، كما هى الحال مع بطر ، او الى « الالدورادو » . مع فولتير . وتنعكس العلاقة بين المدينة والريف فى سالتى فى رواية « تليماك » حيث يتبع فينيلون للنشيد الزراعى أن يثار لنفسه من المدينة المعتدية . اذ يميل تصميم المدن الى أن يجعل من الانتظام فى أشكالها المختلفة (التماثل ، الأبنية الهندسية والحدود) قيمة سائدة ، لأنه معبر عن التدرج والوظائف . وقد يقبل التشاكل فى العمار وتخطيط المدن على أنه نتيجة للانتظام العقلانى ، وينكر أحيانا باسم تنوع يطلب ، ولكنه لا يوصف بالطبع ، وان امتدح بصراحة ، كما فعل فينيلون الذى أراد - بحق - أن يستأنس المدينة . أما فيما يتعلق بتفاصيل العمار ، والزخرف ، والأثاث ، فان المشهد ينقطع عند هذه النقطة ليزداد تعينا ، وربما كانت أبرز السمات هنا هى الثراء التوقى فى التفاصيل ، وبالتالى الصبر الذى كتب به النص .

وفضلا عن بعض المظاهر المعينة فى التخطيط تدن هذه المناظر والأطر لأطلنطس بطابع واسلوب . فكما أن اطلنطس جزيرة مثالية ، جزيرة الخصوبة غير المألوفة ، الجزيرة التى كل ما فيها أفضل مما فى أى مكان آخر ، فكل ذلك توصف الديكورات الطوباوية الأخرى بضرب مبتهج من المغالة فى القيمة . فهى تعبر عن البحث المبكر عن الكمال فى الجنس البشرى ، وهو كمال نحلم به تارة ونستنبطه تارة أخرى ، ونفترضه ونصفه تارة ثالثة . وثمة جدل هائل يخفى وراء هذا الرقار المتزمت قليلا ، الذى يتسم به هذا الإبداع التخيل للمكان .

الوظيفة المبررة للملابس

تحتل الملابس مكانا مركزيا فى سلسلة تبدأ بقانون المؤسسات ، ثم تتحد تحديد مكانها الطبوغرافى ، لتنتهى بالسلوك الشمائرى والاحتفالى ، ذلك أنها (أى الملابس) فى وقت واحد مشهد - من خلال اختيارها - وشكل

من أشكال السلوك . والملابس بالنسبة لليوطوبيا هي المكان المثالى للتبريرات العقلية للتناول السحري للمظهر : واننا لنحاط حقا بشئ عن الصحة وعن الجمال الجسدى وعن القواعد الصحية وطول العمر . بيد ان الزى بوصفه التناول الحضارى للجسم يتلقى مزيدا من التوكيد ، ذلك ان النظم البعيدة النظر تحيل الثوب دائما الى زى موحد . والشئ اللافت للنظر فى أوصاف الثوب وقواعده هو انها تتخذ معانى ، فهي ترتبط بالسن ، والهنة ، والفئات الاجتماعية او الطبقات ، والمناصب الرفيعة ، والوظيفة . وربما عبرت أيضا عن مواقف اجتماعية او اخلاقية نحو الثوب ، كالوقار من خلال رفض الترف ، او فى مجتمع غنى ، قد تعبر - على عكس ذلك - عن انتشار الألوان والأشكال باسم القيم الجمالية للتنوع المرتب . بيد أن الرداء فى كل الأحوال معبر لا عن شخصية المرتدى ولكن عن دوره بالنسبة للجماعة . فهو يتحدد بفئات ، ويتم تصويره على أنه قانون سائر . كما يعبر عن الدور الاجتماعى للشخص الذى يرتديه ، بل يعبر عن أكثر من ذلك ، عن الوضع الممنوح لسكانه بالعالم الطوباوى الذى ينصح به .

فلنبدا بالحلقة الضخمة المثلثة الباروكية من الألوان فى سالت ، اذ يعتمد « فينيلون » على اللون لقيم نظاما من الامتيازات الطبقيّة التى لا ترتبط بالفخامة وبالتالي لا ترتبط بالثروة . فيقول : « وهكذا ، دون أى تكلفة ، سيتميز كل فرد وفقا لحالته » . فى الوسط يجلس الملك مرتديا ثوبا صوفيا بنفسجيا موشى بالذهب . الصف الأول يرتدى ثيابا بيضا ذات اطراف ذهبية ، ويتحلى بخواتم فى أصابعه ، وميداليات ذهبية ، والصف الثانى يرتدى ثيابا زرقا ذات اطراف فضية ، ويتحلى بخواتم ، ولكن بلا ميداليات ، والصف الثالث يرتدى ثيابا خضرا دون اطراف ، ودون خواتم ، ولكن بميداليات . والصف الرابع يرتدى ثيابا صفرا باهتة ، والخامس حمرا فاتحة أو قاتمة ، والسادس رمادية بلون الكتان ، والسابع بيضا ضاربة الى الصفرة ، وأخيرا يأتى الرقيق خارج الحلقة ، ويرتدون ثيابا بنية مائلة الى اللون الرمادى . وهذا اسقاط تصويرى يتناولوه المؤلف مع الجماهير العريضة ، ويلتقطه بتفاصيل تتعلق بفروق الألوان التى تولفها الاطراف والخواتم والميداليات . وبالعلاقة مع هذه الصورة قد تتحرك اليوطوبيا اما صوب تخفيف البعد البصرى للملابس ، او على العكس نحو التضخيم من وظيفته التزيينية (او الزخرفية) .

ويخف البعد البصرى حيث يقوم التنظيم على هجوم ضد قيم الترف . وهذه

هى حالة « مور » الذى يلفى الألوان مع المواد . فالجلد والصوف الطبيعى هما الوان أقل حيادية للملابس من كونهما الوانا مضادة . وهذا موقف يشبه المعاملة المعكوسة التى تحط من قيمة الذهب والأحجار الكريمة فى «اليوطوبيا» . فمابرحت الجواهر محملة تحملا شديدا بالقيم ، بيد أن علامة التحميل قد عكست ، مادامت هذه الجواهر لا يتحلى بها إلا العبيد والأطفال ، ومن ثم تصبح أشياء جديرة بالاستهزاء والازدراء . وبالمثل تدل الفروق اللونية الموحدة المحايدة للشباب على رفض لكل تلون ، لا على مجرد التخفيف . ويصدق هذا أيضا على الملابس الكتانية البيض المفضلة بطريقة تجعلها صالحة لشن الحرب التى ينصح بها « كامبانيا » .

وهناك من ناحية أخرى وفرة من الأزياء المتألقة فى «يوطوبيات» أميل الى الطابع البصرى منها الى طابع المؤسسات مثل «تيليم» أو «أطلنطس الجديدة» ، إذ حتى فى «ايكارى» لكابيه ، وإن تكن هذه اليوطوبيا الأخيرة عبارة عن سلسلة من التخيلات فى المنهج والشكل . أما «أطلنطس الجديدة» التى تعد «يوطوبيا» غير نمطية من أوجه شتى فإنها تحفل بديكورات غنية ينطلق فيها الخيال الساخر بكل طاقته . ولا تشرح لنا بنسالم — وهى الجزيرة التى يصفها على أساس قوانينه — لأنها لا تخضع لنظرة الراوية . ومن ثم كلما تقدمت الحكاية لم نعرف أكثر من النتيجة الجزئية والقصصية القائمة وراء تقنين كامن للأزياء . فنحن نعرف مثلا أن موظفا يظهر فى بداية الأمر مرتديا ثوبا أزرق باكماء فضفاضة ، وقميصا أخضر، وعمامة خضراء تسمح بظهور خصلات شعره ، ثم نلمح بعد ذلك موظفا آخر يرتدى أيضا ثوبا أزرق ، بيد أن عمامته البيضاء تحمل صليبا أحمر فى أعلاها . ولانتعلم مطلقا نظام الدرجات التصاعدية الذى يحكم العمائم . نحن نعرف أنه قائم ، ولكن كل مايعرض علينا هو قلة ضئيلة من الترتيبات الزاهية الألوان . ويتخذ المشهد أسلوبا وفردية فى آن واحد فى ذلك الوصف الرائع الذى يسجل الموكب المصاحب للعالم الجليل الذى هو عضو بيت سليمان . وبوجه الانتباه أولا لظهور هذا الرجل ، والنسيج الذى صنعت منه ثيابه ، وقفازاته المرصعة بالجواهر وحذائه المخمل الذى بلون الخوخ ، ثم يمتد الوصف الى العربة التى يستقلها وما فيها من مواد فخمة ، ومايتراكم عليها من زينة وزخرف . ثم يتسع الوصف ليشمل الموكب كله : الجياد ، والتوابيع ، والسفوفية المنسوجة من المخمل الأزرق والساتان الأبيض المؤلف من خمسين مساعدا من الشبان ، بريشهم الملون ، ثم يعود مرة أخرى الى الرجل الجالس على الوسائد الزرق المصنوعة من بلش (١)

(١) نوع من الحشو الفاخر للوسائد .

فاخر . ومن هذه التفصيلات المقدمة والواضحة المعطاة في هذه الرؤية ، ربما كان اشدها الغاذا ذلك التفصيل الذى لا يرتبط بالديكور بل بالصورة ، واعنى به خصللات الشعر البنية لسيد العلماء ، ولحيته المستديرة ، وهى اخف قليلا من لون شعره .

طقوس الوجبات والاعباد

ان تعرض الناس اثناء الفعل ، دون ان تبرز فرديتهم نفسيا ، ودون ان يتدخل حادث معين ، هذه مهمة ادبية صعبة . وما على المرء الا ان يتذكر المشكلة الاساسية في الكتابة ، واخفاق « مونتسكيو » في « رسائل فرسية » بقصته عن « التروجلوديت » . فكيف يستطيع المرء ان يبرهن - برهانا مقعا - على الخبث الفوضى لشعب لا معالم له سوى معالم الحكاية الخرافية ؟ وفضلا عن هذا كله كيف يمكن ان يبين المرء على نحو ملموس الطريقة التى اصبح بها سلوك هذا الشعب فاضلا على حين بفتة ؟ يرسم مونتسكيو تخطيطا غامضا للسعادة التى تمنحها البراءة الجماعية ، مشيرا الى الاعباد ، والعقائد ، والوجبات ، والمباريات الرياضية ، والاغانى ، وكل موضوعات الادب الرعوى . ولكنه يريد ايضا ان يعرض الفضيلة التى هى علاقة مع الآخرين دون ان تكون شكلا لسلوك الجماعة ، ثم يقرر ابراز سلسلة من الحالات النموذجية في صورة موجزة : « قال احدهم ذات يوم : وينبى على ابنى ان يحرق حقله غدا ، وساستيقظ قبله بساعتين وحين يذهب الى حقله سيجد انها قد حرثت جميعا ! ، ... الخ » . بيد ان هذا المستوى القصصى الذى يتارجح بين تجريد المبدأ او حتى بين عمومية المشهد انجماعى النمطى ، وبين تشخيص الروائى ، هذا المستوى يفشل في اثاره ادنى ضروب التعاطف . فهو لاء التروجلوديت الافاضل مضحكون ، لا بسبب اى قصور من جانب الكاتب ، ولكن لان الفضيلة لا يمكن ان تعرض بهذه الطريقة ، وبهذا المستوى من التناول .

اذ ينبغى على اليوطوبيا ان تطلعنا على مشهد النشاطات التى لاتحدث اى تغيير ، فهى لا تستطيع الا ان تبين النشاطات الجماعية ، النشاطات المنظمة ، النشاطات الدورية ، مادام الزمان الدورى وزمان المؤسسات هو النوع الوحيد من الزمان الذى لايمزق النظام المشهدى للاشياء . وليس أمام اليوطوبيا غير اختيار صئيل ، فهى تؤكد - على سبيل التفضيل - من بين اشكال السلوك الانسانى

جميعا ، تلك الاشكال التى تعبر نفسها لعملية الطقوس الخيالية ، كالوجبات والاحتفالات . ففى هذا العالم المحدود جدا لما يقبل العرض يكشف قورييه عن السلوك فى مجال تأثيره ، وفى عملية الانتاج الاقتصادى ، وذلك لانه يقوم بتحويل هذا السلوك الى مباراة احتفالية ، فهو لايفعل اكثر من توسيع المكان المخصص للاعياد والاحتفالات . ويعد مشهد موعد تناول الوجبة موضوعا جوهريا للخيال الطوباوى . وهذا يصدق بوجه خاص على حالة الوجبة التى يشترك الجميع فى تناولها ، والتى تساندها ايدولوجية ، ولكنها تدمم - فوق هذا كله - ديكورا (أو اطارا لمشهد) . وتوصف الترتيبات بالتفصيل بتوكيد مبتهج على تدرج المكان وفقا لرتبة الأشخاص ، واختيار الجيران على المائدة مع تبريرات اخلاقية ترتب على الاستقامة الذاتية . وليست تحديدات المشهد تحديدات وجبة ملموسة ، ولكنها قوة الاستباق المؤسسى واتجاهه فحسب . وهكذا يضع «مور» النسوة على اجانب الحر من المائدة ،حتى اذا كانت احدهن حاملا وشعرت بالمرض «استطاعت أن تنهض دون أن تزجج الآخرين» . مثل هذه اللمسات عبارة عن امتدادات أو اندفاعات شاذة لما هو واضح . واحيانا تحمل لحظة من الرؤية البصرية لحما ودما الى هذه الصورة التخيطية ، وفجأة يذكر «كامبانيلا» كم هو لطيف أن يخدم المرء بواسطة «هؤلاء الشبان الفاتنين الذين يرتدون تلك الثياب الملائمة لهم تماما» .

الوجبة هى الطغى اليومى العادى المتكرر الذى يمكن من خلاله بيان الطريقة التى تنكشف عليها الحياة الطوباوية . وهناك بلاشك طقوس اخرى أكثر جدية ، وبالتالي أندر ، وهى الأعياد المنظمة ، والاحتفالات ، والشعائر الدينية ، والحفلات القومية أو العسكرية ، أو الاحتفالات التى تقيمها السلطة . وكما تجعل اليوطوبيات مثل هذه الاحتفالات أكثر لمعانا فانها حتى الصارمة منها تتألق هى نفسها بالوان استثنائية حين يتعلق الأمر بالملابس . ففى مقابل الشعب الذى يرتدى ثيابا بيضا يرتدى مور الكاهن ثيابا زاهية متعددة الالوان تحاكي الأجنحة والريش المعتلىء بالرموز . أما عند «كامبانيلا» فتظهر اثواب الكهنة فى صورة جميلة جمالا خارقا «وحافلة بالرموز الدالة ، مثل ثياب هارون . أما اليوطوبيات التى تهتم بالزى فانها لا تهرب من مشكلات الأسلوب التى يشيرها ذلك الإطار غير المؤلف داخل عالم هو نفسه إطار (أو ديكور) . ففى استنساخ المشهد عن طريق التوسع ، والمغالة فى حجم الجماهير ، والالوان ،

والثراء ، والمهابة ، أو في عبارة واحدة ، عن طريق الإفراط . وبالإضافة الى ذلك بينا نجد ان «الوجبة» ساكنة نسبيا فان الاحتفال يقتضى سلسلة منظمة من الحركات التى تتيح للوُلف أن ينظم تتابع الأفعال فى الزمان ، وهذه هى أكمل متعة وأعدها فى الإبداع الطوباوى . وبالنسبة للبهجة ، والإصرار ، والتأكد ، فلتر كيف علينا «بيكون» فى اطلنطس الجديدة «عيد العائلة» ، وهو احتفال خاص أقيم تكريما «لترسان» ، وهو الاسم الذى يطلق على رب كل أسرة . والمشهد صورة براققة ، وباليه يتألف من ثلاث حكايات قصيرة . ويشعر المرء أحيانا بـ«أنون والطقوس» هى عند بيكون بعدان متكاملان للمشهد ، حين يعرض الخيال البصرى عن تسجيل الحركات من أجل التركيز على تفصيل لاحتكاك فيه ، وهذا انتقاصيل يقوم بتضخمه تضخيما يفتقر الى التناسب اذا قيس بالخيال العام العرض ، وتطور المشهد . وفى احتفال فخم يقدم الى «ترسان» عنقود ذهبى من العنب ، هدية من الملك . وجبات العنب مطلية بالميثا ، فاذا كان عدد الذكور فى الأسرة اكبر من عدد الإناث فان الطلاء يكون بنفسجيا محلى بشمس صغيرة فى انبلاء ، اما اذا كان عدد الإناث اكبر فان الطلاء يكون أخضر مائلا الى الصفرة يعلوه هلال . وتظل الرموز الزخرفية لحبات العنب الحمر والخضر متناسبة مع الصورة ، أما الشمس الصغيرة أو الهلال الذى تزين كل حبة عنب ، فيلفت الانتباه فى صورة مكبرة الى تفصيل يقاطع التسلسل الزمنى الفخم للسلوك . وليس من شك اننا نستطيع ان نعرف الكثير من الطريقة التى توصف بها وليمة نموذجية .

وربما كان الاحتفال الذى يعزوه أفلاطون الى شعب «أطلنطس» هو أشد هذه الاحتفالات ايظالا فى الغرابة والسرية ، وهو أيضا الاحتفال الوحيد الذى يعالج عن طريق الإحياء ولفظ الإشارة دون المبالغة والتفخيم . وعندما يجلس الأشقاء العشرة الذين هم ملوك الجزيرة للحكم على أى شخص فانهم ينسحبون من تلقاء أنفسهم ، ويؤدون طقسا دينيا يقدمون فيه القربان ، ويؤدون القسم ، ثم «ما أن يرخى الليل سدوله وتخدم النار التى اشتعلت حول القربان حتى يجلسوا جميعا بعد ان يرتدوا ثيابا زرقاء قائمة لامتظر لها فى الجمال ، يجلسون الى جانب الرماد الذى تخلف عن القرбан الذى صاحب اداء القسم » . ولن نعرف أبدا سر ليلة الحكم ، مع أن من سمات الاحتفالات فى أى يوطوبيا أخرى أن تشرح شرحا لامتزيد عليه . أما «أفلاطون» فانه يقتصر هنا على عرض هذه

الحلقة الزرقاء القائمة التي تحيط بالرماد ، وهذا الاحتفال من بين جميع الاحتفالات المماثلة هو وحده الذي يترك القارئ حالاً .

٢ - كتابة الغياب

ان ماحاولت أن احدثه حتى الآن هو بعض الأسس التي يعمل الخيال بمقتضاها حين يدع اليوطوبيا . ولكن حتى اذا مضى التحليل الى ابعد من ذلك فان هذا الاتجاه الوحيد لا يكفي لكي يتيح لنا أن نفهم ما يحدث . فالخيال الطوباوى خيال لفظي ، ومافيه من ابتكار اما هو صياغة ، والصياغة تحمل المرء فلما ، وتدفع ، وتحدد ، وتبتر ، وتزداد ، وتتخلل الابتكار . وهى على كل حال تجلبه الى الوجود : ذلك ان اليوطوبيا تتحقق تحقفا كاملا في نصها ، ولاشئء محسوس آخر بالنسبة لها ، ولانفع فيها سوى المتعة التي يشعر بها القارئ وهو يتابع تقلبات المؤلف بين خيالاته وأوهامه . ومواقف الكاتب النظرية ، وقضاياه الاشكالية تنتقل خلال التمسك بمسيرة اللعبة . فنحن هنا لانتعامل مع لغة مجردة تستلضى صوراً ملموسة ، وتستعين بأمثلة توضيحية ، بل يبدو اننا ازده بناء رجب ، شديد الحساسية بنفسه ، تتلاقى فيه الصور والمقاصد في مشكلة مشتركة هي القدرة على التعبير . وكنت اود أن اتناول مشكلة التعبير تناولاً جزئياً جداً ، من خلال الوسائل التصورية واللفظية المتاحة للتعبير عن تجربة الاختلاف . ذلك ان تصور الاختلافات بين العالم الطوباوى وعالمنا والتعبير عنها وتوضيحها هو المشكلة وهو العملية ، وما نحن بصددده ليس تمثلاً يتبعه اتصال ، بل هو عالم لا واقعى تماماً . بيد ان مواقفه اللاواقعية حافلة بالمعنى بالنسبة لنا فكيف يصل المؤلف الى تقريره للفروض التي هي « شئ آخر » بأقوى معنى لهذا اللفظ ؟ وما هي العمليات التي تجرى في هذا النمط الخاص من القصص ؟

التغيير : عمليات التغيير هي تلك العمليات التي تهدف الى ان نذكر ان المجتمع الطوباوى والانسان الطوباوى هما شيئان مختلفان عن خبرتنا . وتعد الخبرة المشتركة هنا بمثابة مرجع ضمنى يجعلنا على وعى بالتغيير . والأشياء التي تروى لنا تتخذ كل قيمتها ونكهتها عن طريق المقارنة المستخدمة بين الأشياء كما هي في الواقع ، ونحن مدعوون للنظر فيما وراء القصة لنقيس مدى التغيير . وفي هذا النداء لادراك المسافة يكمن الجانب الخلاق والأيديولوجى لليوطوبيا . والاختلاف بين القصة الطوباوية والمرجع المشترك يسمح بتوتر هو الذى يمنع النوع الأدبى لليوطوبيا وظيفته الدينامية . وهذا مايفسر لنا لماذا قد يكون مجرد وصف مشهد - يوصف دائماً بطريقة سكونية (استاتيكية) - نداء للتغيير (صوب شكل آخر من التنظيم الاجتماعى ، وصوب انسان جديد من الناحية النفسية) . هذه السمة المحرصة الناقلة لليوطوبيا بوصفها عرضاً لعالم متغير ، هو عالمنا - وان اذير على نحو مختلف - لوحظت كثيراً . وتناول «مانهايم» هذه النقطة بوجه خاص . وهنا احب ان أسترعى الانتباه الى العمليات الأدبية التي يتم بها التعبير

من التغير ، وأولا وقبل كل شيء الى مسألة إقامة النظام الجديد . فبعض اليوطوبيات تعود الى الماضي ، وتتضمن تفسيراً لدستورها الخاص . فهي ترى نفسها من زاوية الإصلاح ، وتبرز الحركة الأساسية «ليوتوبوس» أو «سولومونا» أو «ايكاروس» ، وبعضها الآخر يعرض نفسه - على النقيض من ذلك - بوصفه من بنات حكمة الطبيعة ، وأنه لم يؤسس قط . وقد تقع أيضا تنويعات في النبرة أنتى تعرض بها مجموعة الفروق المكتسبة ، لا لأسباب مذهبية فحسب ، بل لأسباب الاختيار الخطابي أيضا . وهكذا قد تعمل نبرة الحكاية نفسها - سواء كانت تعجبية أو طلبية - على تأسيس المتضاديات (المتلازمات) ودرجة الاختلاف بين حالة الأشياء التي يعرضها المؤلف وبين موقفنا نحن « كما هي الحال في الكتاب الأول من «يوطوبيا» مور و «ايكارى» لكايه . بيد أننا نجد أيضا عملية التهكم البارد التى تتألف من إبراز اشد العناصر اثارا للدهشة ، وكأنها لابد أن تبدو خلية لكل انسان . ذلك أن فن تعليم التغير لا يمكن أن يكون ذا معنى واحد فحسب ، ايا كان مافى هذا الحكم من تعميم .

اليوطوبيا تعرض علينا مشهدا نحن مدعوون فيه لمشاهدة اناس قد صاروا مختلفين - سواء كانت هذه الدعوة سرا أو علانية . وعند هذه النقطة ترتفع كل مسائل الاخلاقية الاجتماعية الى السطح ، وتوضع في الحكاية الطوباوية بطريقة أسلوبية متعددة . وثمة عدد من الاشارات أو الارتباطات التى تعبر في مستوى انتقال الطوباوى عن حلول أساسية أو اختيارات . ومن السمات المميزة لليوطوبيا بما تنطوى عليه من وظيفة اللعب ، أن المشاكل الحارقة في الوجدان الانساني نهاجم عند نقطة خارجية ، وتعالج معالجة ثانوية . فمشكلة الاخلاق تعالج على سبيل المثال من وجهة نظر تأسيسية بحتة : تحسين النسل ، الزواج ، الأسرة ، مجتمع النساء ، الزواج بوحدة ، الزنا ، الطلاق . ومن ناحية أخرى يزداد توكيد الذهب زيادة عظيمة ، فلا يصبح الذهب علامة على المشكلة الاقتصادية والنفسية للثروة فحسب ، بل يحمل ايضا عبء الحياة العاطفية ككل : لا معقولة الشهوات ، وكل ما يمكن أن يدخل في العلاقة بأية ملكية . وهذه الحالات تتجسد في الذهب وتظهر فيه ، ولكنها تستبعد في الوقت نفسه وتجمد بطريقة سحرية . فليس من المهم أن يمد الذهب شيئا مخجلا ، مخوفا ، مستبعدا ، أو أن يهمل في وفرته الفائضة ، أو أن يحفظ لاستخدام سلبي ، أو أن ينثر في غزارة . المهم هو أن الذهب بجسد ويعبر بطريقة تبعث على الاطمئنان عن السر المخيف للعنف الانساني الذى يمكن أن يكون شديد الخطر ان ارتبط بالاخلاق ، لأنه مباشر جدا . والذهب نفسه - لأنه شيء ظاهر جدا - ليس عنصرا قويا كافيا للشعور بالأمن ، ولهذا نستبدل به الخمر . فالخمر في علاقتها بالذهب هي الصنو الأصغر ، وتعد نوعا من الانحسار . ومنذ أن كتب افلاطون «القوانين» ما برحت المناقشات عن المواقف المتخذة من السكر تظهر من حين الى آخر : هل هو خطر لأنه يعزل أم لأنه يكشف ، لأنه خادع أم لأنه صادق ؟ والموقف الذى يتخذه المرء من السكر - وهو نوع من

السلوك الذى لا يتحكم المرء فيه - يعبر عن تصور للتحكم . فلو ان الانسان كان نفسه حقا حين يمتلك زمام امره لجعله غريبا عن نفسه . ولجعله يناقض طبيعته الكامنة ، ولكن اذا عد ضبط النفس سيطرة وقهرا فان التحرر الناجم عن السكر هو ما يجعل فى الامكان ظهور نوع شاذ من السلوك ، ولكنه فى نهاية الامر صادق . والدور المعطى للخمر فى اليوطوبيات هو ايضا وسيلة للكلام عن العاطفة . وعند عوربه تتحول المناقشة عن الجنس - بصورة مماثلة - الى مناقشة عن الطعام .

الفقرية : ليس السؤال هذه المرة عن الاختلاف النسبى حين نعقد المقارنة مع انفسنا ، ولكن عن الاختلاف الجدرى . كيف يمكن عرض عالم مختلف بصورة مطلقة ، ومع ذلك لا يكون هذا العالم خياليا ؟ كيف يمكن صياغة فروض تبدو غريبة اساسا عن نقاط اشارتنا ، داخل اطار شامل من التماثل ؟ وهنا ينبغي ان نحصى تقنيات الترشيد التى تسمح لليوطوبيا بوصفها شيئا متقطعا بالانماج داخل التيار المتصل للقصة : كيف يتم تناولها ، وكيف ولماذا تترك ، ومصير الانسان الذى تركها ومنزلته ، وهل تعطى وجهة نظر الذات الايجابية ، اى الميزة المطلقة للنظر الى المشهد وجها لوجه ، للراوية المسافر ، او للمخبرين المقيمين ، وبأية حيلة تذكر العقبة الواقعية التى تضعها لفة الاتصال ، ما دامت كل صعوبة مفترضة يتم التغلب عليها فوراً .

يحاول المؤلف فى معظم الأحيان التعبير عن اختلاف القرية الخالصة بوسائل كدية ، بالأبعاد المتزايدة ، بالأرقام ، وبوفرة الثروة . فشوارع المدينة تصبح فسحة ، والناس يعيشون حياة خرافية الطول ، والسلطات تبدو فى مواكب هائلة ، والوجبات حافلة بأفخر المأكولات . وأحيانا يهجر النص الزيادات الكمية ليحاول تسجيل الاشارات الكيفية مباشرة ، فيقدم تفاصيل حية ، فعلى سبيل المثال : « كانت نافورات المياه الصافية ، ونافورات المياه الوردية ، ونافورات عصير القصب ، تسيل دون انقطاع فى الميادين الرحبة المرصوفة بنوع من الحجارة التى تفوح منها رائحة شبيهة برائحة القرنفل والقرفة » . الطعوم والمطور ، هذه هى الطريقة التى يصف بها فولتير مدينة « الدورادو » ، وهو يحاول ان يوحى بنقلة طبقية - ولكنها كافية - فى استخدام المواد : « أطباق مصنوعة من نوع من السخر البلورى » ، « وسادة محشوة بريش الطيور الطنانة » ، « أبواب مصنوعة من ريش تلك الطيور » . وفى محاولة التعبير عن الفخامة يلجأ فولتير الى التورية والعبارات المتناقضة التهمية : « كانت حجرة الانتظار مغطاة بقشرة من الباقوت والزمرد ، بيد ان النظام الذى رتب بمقتضاه كل شيء كان ملائما لهذه البساطة المفرطة » ، ويقاد المسافرون بعد ذلك الى الجناح الملكى « بين صفين يضم كل صف لهنما ألفا من الموسيقين ، وفقا للمادة المتبعة » . هذه الحيلة الأخيرة ، حيلة عرض الفخامة المفرطة على أنها شيء مفروغ منه ، استخدمت أيضا فى « أطلنطس » أفلاطون . فهذه الجزيرة الغريبة ، جزيرة الوفرة ، تضم كل ما يمكن تصوره ، اذ يفترض أفلاطون ان « القيلة كانت كثيرة العدد » . كما يستخدم أيضا عمليات

أخرى . فغزارة النباتات والفواكه تنتهى - كضرب من اللفز أو النكتة - بوصف فواكه مجهولة لا اسم لها ، تفاجئ القارئ الحصن الظن ، وتشتت خياله . وهى عملية خليقة بالكتاب « بورجيس » ، اذ انها بتشتيت انتباه القارئ تحمله على الانصراف عما ينطوى عليه الواقع من ضروب اليقين ، ويمنح أفلاطون الجزيرة أيضا معدنا أسطوريا هو أوريشاليم « الذى يتوهج كالنار » ، والذى يعد أثنى الأحجار جميعا فلم يبق إلا اسمه هذا الاسم اللامع لنوع مفقود من المادة يضئ روعة أطلنطس الفريدة ، ويساعد على اقناعنا بأن الجزيرة التى وجدت تحت الشمس كانت تحمل هذه الأشياء المقدسة الرائعة التى لا حصر لها » .

التاريخ الأسطورى : ولكى تمضى اليوطوبيا قلعما ، ولكى تسلم نفسها أفضل تسليح بما تفرسه القصة من تصديق ، فانها تبرز أحيانا بعدا اضافيا . ففى تحاول ، بمحاكاة حضور مضاد ، أن تؤكد غيابها الجوهري ، وأن تحيله الى شيء متسق . وهى تعاملنا كما تتعامل قوة مع قوة أخرى . ومع أن مسألة الاتصالات بين اليوطوبيا وبين عالمنا تثير وتكشف عددا من المشكلات التى تعد أكثر من مشكلات فى الشكل فانها أيضا عملية أسلوبية تساعد على التعبير عما لا يقبل البرهنة عليه : اعنى أن اليوطوبيا تندرج فى المكانية على هيئة غياب . وهناك بعض كتاب اليوطوبيا الذين ينطون على أنفسهم بنصف فى عزلة صارمة ، وبعضهم الآخر يكون أكثر انفتاحا ، بل يكونون توسعيين وأصحاب رسالة (مبشرين) مثل « كايه » . وفى « يوطوبيا » مور يتعلم الناس اللغة اليونانية بالعدوى ، ويكتسبون - من خلال كتب قليلة - جوهر التراث الثقافى الأوربى ، فالرحلة لا تترك الزائرين ولا الضيفين على حالهم الأول . وفى « أطلنطس الجديدة » التى كتبها يكون تعرف « بنسالم » للناس ، وأن ظلت مجهولة بالنسبة اليه ، وبهذا تجسد حلم المعرفة الشاملة حين ينضم الى السرية . ومن الحق أن بنسالم هى « بلد الملائكة » ، وقد تلقى مسيحيوها التميزون كشفا معجزا خاصا . وماذا يمكن أن يقال عن المتحدثين فى حوار كامبانيلا ؟ فالمسافران أحدهما عضو فى منظمة القديس يوحنا والآخر من أهالى حنوة وكان بحارا لكريستوفر كولومبوس ، أحدهما يجسد مفامرة البحر الداخلى وهى مفامرة مسيحية ، والآخر يجسد مفامرة المحيط الخارجى ، ومن خلال هذا القوس المزدوج تجتمع أوروبا معا لتنظر الى مدينة الشمس .

وأحيانا تنشئ اليوطوبيا مكانا خارجيا . من صنعها ، خارج الاتصالات التى تحتفظ بها أو ترفضها مع عالمنا . وهذا نوع خاص جدا من المكانية الخارجية التى تهدف الى تحديد وضع اليوطوبيا فى شبكة من العلاقات . مثل هذا التحديد المكانى يختلف أحيانا عن الهوية الجغرافية الغامضة - قليلا أو كثيرا - التى ملأت برو ، وسيلان ، وأستراليا ، النخ ، بمدينةات سرية . فما معنى مجموعة الشعوب الأخرى التى أحاطت بيوطوبيا مور ، مثل البوليليرتس ، والاثشوريان ، والمكاريان ، والنيفيلوجيتس ، والايوبوليتان ، والزابوليتس ، والاتيغوليان ؟ وما معنى أن يحدد موضع هؤلاء الشعوب جنوب شرقى جزيرة اليوطوبيا أو مكانا على بعد

خمسمة ميل الى الشرق ؟ فما معنى تحديد الإقامة بالنسبة لكان لا واقعي ؟ ان اليوطوبيات المحاربة لها خصوم بحكم تعريفها ، فسكان مدينة الشمس يعرفون مثلا ان على الجزيرة نفسها أربعة ملوك يحسدونهم . واليوطوبيات التي تمد ملاذا أو مصكرات تحيط بها الخنادق - مثل اليوطوبيات الاستعمارية - عالم خفي يؤكد مكانها . هذه العوالم الخفية التي تبتعد خطوين عن الواقع تفصل ذلك بتقديم « معلومات » اضافية المقصود بها مساعدة حدس القارئ على القيام بتلك المهمة الصعبة ، وهي رؤية اليوطوبيا مماثلة ومختلفة في آن واحد .

وهذه الطوبوغرافية ترجع بنا الى ماض مبكر . ففي العرض المقنن الذي يؤلف اليوطوبيا لا يحدث شيء ، بيد ان بعض المعلومات الشديدة الانغاز تعطي لنا أحيانا فيما يتعلق بزمان قديم ، يتم الحديث عنه على انه قد غبر وانتهى امره . فاذا رجعنا مرة أخرى الى « مور وكامبانيا » و « بيكون فسنعلم انه قد كان زمان لم تكن فيه اليوطوبيا » جزيرة ، زمان هجر فيه شعب مدينة الشمس الهند للفرار من ملكة المفول ، زمان رأى فيه شعب بنسالم الذي أصلحته حكمة الملك سالومونا عمودا من النور ، وصليبا فوق البحر . وقد أعطى كاييه عرضا مستقيضا لتاريخ ايكاريا ، وثورة ١٧٨٢ التي تدين لها بدستورها الخير . كما ان « اطلنطس » التي تبدو لنا في الضوء هي المجتمع الذي تلقية محاورنا تيمالوس وكريتياس محفورة مرات عديدة في زمانيه الأساطير الخاصة . وما هو حقا موضع الرهان في قصة اطلنطس هو التساؤل هل كان لأثينا ماض ، وعمق في الماضي ، حتى ولو لم يكن لها « حكمة ابضت مع العمر » . والقصة تأمل للاصل الذي انقطع عنه الانسان اسطوريا ، الاصل الذي يخترعه الانسان لنفسه ، ثم يضاعفه ، ويحطمه في نهاية الامر . أما فيما يتعلق بالحكمة المصرية ، الحارسة للعصر القديم وكفيلته ، فأننا نعلم لماذا لا تملك أثينا اية ذاكرة ، ومع ذلك فان لها ماضيا أقدم من ماضى مصر ، ولماذا تعود شخصيتها الى آلاف السنين ، وأن يكن حاضرها مجرد بداية . ان أثينا القديمة التي ابتلعها الصراع ضد اطلنطس قطعت اوامرها بأثينا أفلاطون نتيجة لدراما الطوفان العنيفة ، ومع ذلك فان « أثينا - العتيقة » هذه ليست غريبة علينا ، انها جزء من ماضينا . انها نحن وقد تضخمتنا ، بلد مترامي الأطراف ، خصب خصوبة اسطورية ، لم يتبق لنا بعد تسمئة سنة تفصلنا عنها الا هيكلها الممزق ، بلاد غنية ، ذا ثغابات عريضة ، ومراج لا سبيل الي تصورها ، وينابيع لا تنضب مياهها أبدا . ان أثينا الفابرة أشبه بالجزيرة المجيبة التي تكملها على مستوى المدينة ومؤسستها . وكان شعب اطلنطس بأفراده هو انعكاسات عملاقة مزدوجة لاتفسنا . وبين أثينا السابقة التي كان يروى الكروبوليس فيها بنوعا مفقودا بدرجة حرارة واحدة في الصيف والشتاء ، وبين اطلنطس ، يبنوعها المزدوج ، الحار البارد في مركزها ، ما نوع الصراع الذي يمكن أن ينشعبه اللهم الا اذا كان صراعا على الهوية ؟

وبين أثينا أفلاطون ، أثينا التي اندثرت ، وبين جزيرة اطلنطس ، ماذا يبعد

الحلم الاسقاطي من عوالم ، لكن يضمن لنفسه أساسا في الزمان ، ثم يعلن أنها قد ابتلعت ، لكي يحرر نفسه منها ؟ وعن هذا الصراع ، وعن المفاجأة النهائية التي حلت بهذين العالمين المتحارين ، لن أنعم شيئا ، لأن الكتاب قد انتهى ، ولأن اثينا لا تملك أية ذاكرة ، ولأنه من المحال أن نعرف سر مقالاتنا . انه السر الذي كان كل من الملوك الأشقاء العشرة يزويه للآخر وهم جلوس بالليل ، متحلفين حول نار استهلكت نفسها ، مرتدين ثيابهم الزرق القائمة الجميلة جمالا لا مثيل له . حول هذه النار الهامدة ، وبذلك الجمال الذي لا سبيل الى احتماله ، ماذا يقول عنا ، في ليلة الحكم هذه ، هؤلاء الملوك المعالقة الذين هم انعكاسات الالهة لأنفسنا ، في مدينتهم التي هي نسخة مفخمة من مدينتنا ، واسقاط متائق من الماضي الذي أعطيناه لأنفسنا ؟ ان مشكلتهم التي هي الإفراط هي مشكلتنا ، ونحن أيضا قد تم ابتلاعنا معهم ، وفاجعتهم هي عقوبتنا . وعندما نتحدث عنهم نتحدث عن أنفسنا حالين بوطن بعيد ، على مقربة من ينباع رائعة . وعندما نتحدث عنهم تكشف عن شيء لن نعرفه أبدا .

الكاتب : جوديث . إي . شلانجر

ولدت في باريس عام ١٩٢٩ درست الفلسفة في السوربون ، وحصلت على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٢ ، والدكتوراه في الآداب عام ١٩٦٩ . لها مؤلفات فلسفية عديدة .

الترجم : فؤاد كامل

مدير البرنامج الثاني باتحاد الاذاعة والتلفزيون بجمهورية مصر العربية .

ما الرياضة ؟



بقلم : برنار چنو

ترجمة : فنؤاد اندراوس

المقال في كلمات

ما هي الرياضة ؟ أهى التمرينات البدنية التى نمارسها كما يتبادر الى الذهن لأول وهلة ؟ ان فى استطاعتنا كما يقول الكاتب ان نحدد ثلاثة معان لها : النشاط العضوى الحر ، الجهد المنظم لترويض البدن ، المباراة ، ومعناها الآخر بلا شك اقوى معانيها . انها به تكتسب بعدا جديدا ثنائيا ، تتمثل ثنائيته فى طرفيه المتناقضين : الفوز والهزيمة ، ويرى الكاتب ان النشاط العضوى هو قبل كل شيء تعايش سلمى مع الطبيعة ، اما ترويض الجسم فالهدف منه هو التربية والتشقيف . ان الانسان بحاجة الى التحرر من غريته اللاصق به وهى غريته قبل جسده ، وبمباراة اخرى حاجته للتغلب على ثقله الطبيعى ، ومواجهة طبيعته والسيطرة عليها . اما رياضة المباراة فهى لا ترفض فكرة المحيط الطبيعى كما لا ترفض ترويض الجسم ، ولكنها تضيف الى هذين بعدا جديدا هو مواجهة الغير . ويتمثل فيها الوجود المباشر للعنف ومحاربتة الموت ، ان احد الفريقين لابد ان يهلك ولو رمزيا .

وتتميز رياضة المباراة بسمة أخرى هي امتزاج ديالكتيكين ، فالإنسان لا يستطيع قهر غيره إلا اذا قهر ذاته ، فإذا لم يكن سيدا على جسده استحال عليه أن يسود غيره .

ويفرق الكاتب بين الرياضة والحرب . ان الرياضة تشبه الحرب . انها كالقرب تسمح بالعنف ولكنها تنظمه . وهما في الحقيقة متناقضتان ، فالت في الرياضة تقاتل لآنك متفق أساسا قبل المباراة ، في حين أنك في الحرب تقاتل لآنك لم تفلح في الوصول الى اتفاق ، والموت في المباراة رمزي ، وفي الحرب حقيقي . ولتنشيط الرياضي قيمة تربوية كبرى ، فهو يعلم حقيقة الأشياء والأشخاص واحترام القوانين ، وتتميز الرياضة بوجود عنصر لا مفر منه هو التجارة التي تحيط بالرياضة بصورة مبتللة وخارجية . ويقول الكاتب ان الرياضة فرصة للربح ومصدر له ، والسبع تباع فيها كما يباع الآداء كما تستخدم الرياضة لأغراض الاعلان ، ولها سوقها وزبائنها . ومن جهة أخرى فإن التجارة ترح المال من الرياضة . ويرر الكاتب ذلك بقوله ان الرياضة كفرها من الأنشطة خاضعة للضرورات المادية ، ولابد ان تكون لها قاعدة اقتصادية . والرياضة في نظر الكاتب انعكاس للعالم المحيط بها . انها تعكس مستوى الحضارة ، والاقتصاد المعطى ، والبنيان الطبقي ، والتغيرات الحقيقية في العلاقات بين شتى الأوساط الاجتماعية .

ثم يتحدث الكاتب عن الاحتراف الذي يشهد الخلاف حوله ، فهناك من يرى أن البطل المحترف يبيع رشاقته ومهارته ويصبح بهذه الطريقة مرتزقا كسائر المرتزقة ، تاجرا وبضاعة معا . ولكن اليس ذلك تعجلا في الحكم كما يقول الكاتب ؟

ليس في محاولات تعريف الرياضة ما يوحي بأن هذه المحاولات ضرب من الممارسات الأكاديمية . فسياسة الرياضة التي تتوقع الاتساق تفترض وجود هذا التعريف ، ومن وراء هذا التعريف يقوم مفهوم كامل للإنسان . فما الرياضة ؟ انه سؤال جدير بأن يسأل ، لانه مفروض علينا فرضا .

ان ما يتبادر الى الذهن في الحديث اليومي ، المؤلف الشائع — حيث يجب أن نبدأ بالضرورة — هو فكرة التمرين البدني ، ولحظة من لحظات الانفعال القوي ، فباى جوانب الرياضة يعى الإنسان ؟ هناك الجهد البدني . فالفرنسي حين يقول مثلا ان الطبيب اوصاه بممارسة الرياضة انما يعنى التمرينات البدنية . كذلك هناك حالة عقلية من الانفعال القوي : فالوصف الفرنسي لاجتماع ما بهذه المباراة « Cette reunion; c'était du sport » وبقابلها بالانجليزية لفظ spirited يعنى بالتأكيد انه كان اجتماعا نشيطا مفعما بالحياة . ومثل هذه التعبيرات المجازية تدلنا سلفا على ازدواج ممكن في التفسير ، قد نتخذ بناء عليه وجهة نظر طبية تحيل الرياضة الى طبيعة ، أو وجهة نظر اجتماعية سيكولوجية تحلل رمزية اعتراف الجماعة بالفرد .

وحتى لو أخذنا بما يجرى على لسان عامة الناس فإن للرياضة بمعناها الصحيح أشكالا مغايرة ممكنة ، ولكن الأمر يصبح هذه المرة خطيرا ، لأننا نستطيع ان نجد على الأقل ثلاثة معان للرياضة .

فكلمة « الرياضة » تعنى أولا اى نشاط خلوى حر . والحرية - ونحن نتحدث عن الوقت الحر - تفهم هنا بمعنى التحرر من قيود المدينة ، مقابل الحتمية فى متصل واقعى . حرية التخييم فى معسكرات ، أو الملاحة ، أو ركوب الزوارق ، ان المرء يفعل ما يشاء ، كما يشاء ، وانعدام الالتزام هو العنصر الغالب هنا .

ثم تعنى « الرياضة » ثانيا جهدا منظما لترويض البدن ، أى الثقافة والتربية الرياضيتين . فهنا ، على نقيض الحالة السابقة ، تحتل فكرة الانضباط مكان الصدارة . فالهدف هو قهر الذات ، أو التحكم فى البدن .

وتعنى « الرياضة » ثالثا وأخيرا المنافسة أو المباراة . وهذا بلا شك أقوى معانيها . وظهور فكرة التناقض فى هذه المرحلة يستحق أن نبرزه . فالرياضة هنا تكتسب بعدا جديدا تماما ، بدخول قيمتين متناقضتين ، هما الفوز والهزيمة ، وهذه الثنائية علاقة بالرياضة أشبه بعلاقة الخير والشر بالفلسفة الأخلاقية ، أو علاقة الصدق والكذب بالمنطق .

وفى احاديث الناس لا تظهر هذه اللغة بهذا الترتيب الموسع ، نظرا لاهواء الصدف وميل العوامل الذاتية . ولكنها تخضع بلاشك لمنطق ما ، وقوانين هذا المنطق يمكن تبينها بسهولة . ونحن فى ايرادنا المعانى المتتابعة للكلمة نشهد تطور تعريف لها ، تعريف يصبح مضمونه بالطبع ، شيئا فشيئا ، أكثر غنى ودقة .

ان النشاط الخلوى هو قبل كل شيء تعايش سلمى للانسان مع الطبيعة . والانسان فى الحالات القصوى يكافح عناصر الطبيعة ، ولكن الطبيعة ، من حيث هى ، مشهورة بأنها خيرة ، وهى القيمة المنشودة ، ونحن نلجأ اليها المرة بعد المرة . واذا تقدمنا خطوة أخرى رأينا ان التربية والثقافة البدنيتين ، من ناحيتهما ، تعترفان بحاجة الانسان الى التحرر من غريته الأليق به ، وهى غريته قبل جسده ، وبعبارة أخرى حاجته للتغلب على ثقله الطبيعى ، ولواجهة طبيعته والسيطرة عليها . فالهدف اذن هو التربية ، والتثقيف . وعلى هذا المستوى الثانى تمثل الرياضة جهد الانسان فى التفريق بين نفسه وبين العالم الطبيعى . وطبيعة الانسان مفضورة على القدرة على أن تتجاوز الطبيعة .

وتبقى خطوة أخيرة قبل أن نكتشف رياضة المباراة ، وهى جميمة ما سبق ، والمرحلة التى تليهما .

والمباراة فى الواقع ترفض فكرة المحيط الطبيعى (فالواجهة تقع فى استاد رمانسى ، أو على ملعب ، فى عالم المحسوس) ، ولا ترفض فكرة ترويض الجسد (اذ لا يمكن للرياضى أن يفوز ان لم يقهر ذاته) . ولكن رياضة المباراة تضيف الى هذين مواجهة الغير . والعناصر المذكورة آنفا تبقى ، ولكنها تتحول وتغنى . فكل شيء يعاد بناؤه . النشاط الخلوى الحر ؛ بالطبع ، ولكن الحرية فى صميم الطبيعة

تتخذ دلالة اجتماعية (فهناك قواعد يجب طاعتها) . الطبيعة الخيرة ؟ نعم ، ولكن الرياضي على استعداد للمعاناة . التربية البدنية ؟ بالتأكيد ، ولكن تدريب الصحة على هذا النحو يرتب مواجهة مؤذية للجسم .

وهنا يظهر تناقض مزدوج . فالرياضة ، وهي أول طرفي التناقض ، نشاط حر . ولكن هنا ضرب من الحرية يقيد صاحبه . فهو يفعل ما يشاء ، في حين يرغب في الوقت نفسه في اخضاع نفسه لقانون ، وهذا القانون - قانون الرياضة القاسي - مرشد صارم عنيف ، حاصل على رضاء الفريمين . فالمهم هنا أن الرياضي لا يرحم نفسه ولا غيره .

والتربية ، وهي ثاني جانبي التناقض ، تفقد الأفراد من حالة الطبيعة الى حالة التحضر ، وهذا هدفها ، وبكل بساطة كيانها . ومع ذلك فالثقافة الرياضية الحاصلة ترجع الى المواجهة العنيفة في الطبيعة ، والى عنف الانسان المتحضر . فهنا تعود الأشكال المتحضرة الى عالم القوى الطبيعية البدائي ، وهو عود حافظ للتوازن .

وثالث مراحل التعريف ، وهي مرحلة المنافسة أو المباراة ، تبدو أكثرها طرافة لأنها اغناها وادقها في الوقت نفسه . وهي تحتاج الى تعمق ، ولكن ليس هذا مجال عرضها عرضا مفصلا ، فلنقتصر اذن للتذكرة ، على سرد وجمالي للخصائص الأساسية لهذه المرحلة .

ان رياضة المباراة هي أولا مأساة ، هي تحدى الحياة ، أو هي ، بتحديد أكثر ، الوجود المباشر للعنف ، ومحاربة الموت ، فما الذى يعنيه هذا الوجود ، ولم يتحتم أن يكون في الرياضة موت ؟ بكل بساطة لأن أحد الفريمين يجب أن يهلك . وهو بالطبع يهلك رمزيا فقط ، لأنه راض جدا بهذا الوضع . ان الرياضة لا تبلغ حدود الوحشية ، ومع ذلك فما من أحد يحب أن يموت ولو رمزيا . أضف الى هذا أننا فعلا نقول « أن فلانا يلعب حتى الموت » ، فنحن نقاتل الى النهاية لنبعد عما الهزيمة . ومثل هذه التصبرات لها دلالتها . ان الفرد يدافع عن حقه في الحياة .

اذن هناك وجه آخر : امتزاج ديبالكتيكي . فالانسان لا يستطيع قهر غيره الا اذا قهر ذاته . فإذا لم يكن سيدا على جسده استحال عليه أن يسود على غيره . وبالعكس ، عن طريق الفريم يفلح الانسان في تجاوز ذاته خلقيا وبنيا . فهو يتجاوز ما هو عليه ، ولولا تحدى خصمه له وإمكان فوزه عليه لما تجسم جهدا أليما كجهد التكيف البدني الشديد .

وئمة خصيصة ثالثة هي : الامتثال الحر الاختياري لمساعدة عامة . فكل رياضي في رياضته يجمع بين صفة المشرع وصفة الرعية . فهو يختار الرياضة التي يشترك فيها ، ويطبق قواعدها . فهنا اذن تقرير لمصيره بنفسه . ثم انه يلعب دورا في المؤسسات الرياضية ، وله حق شرعى في احداث تغييرات فيها مع الزمن .

وهناك أخيرا خصيصة رابعة : القانون الذى - بعد أن يختاره الانسان بمحض ارادته - يجعل وضعه في موقف ماساوى اصطناعيا ، وضعا يستحق المخاطرة ،

نتيجة لامتزاج الديالكتيكيين . (والموقف مأساوى اصطلاحيا لانه مؤلف بحرية من جميع العناصر الممكنة دون التزام غير ما يفرضه على ذاته ودون ضرورة خارجية) . وهذا قانون التناقض . والمبدأ الذى يجمع بين الأفراد فى الرياضة هو ارادة القتال . فلنذكر ان الناس يلتقون ليواجه بعضهم بعضا . وهذا هو ما يفترض أساسا . وأكثر من ذلك ان هذا اللقاء ليس اجتماعا عارضا عاديا يوميا ، وليس حدثا طارئا ، بل هو على العكس من هذا عمل منظم . والنظام - فهو فى حقيقته نظام - الذى سيحكم الواقع الرياضى يقوم على امكان غير محدود من التناقضات . ففى وضع القواعد التى تحكم الرياضة نظام جامع ، معقد ، كامل ، يتفاوت من اختبار الى آخر ومن فرع رياضى الى آخر ، ولكنه فى جميع الحالات يرسى سلما هرميا من الاداء .

اما وقد فرغنا من محاولة تعريف البنيان الداخلى لبعض العناصر التى تميز الواقع الرياضى فان من المناسب ان نفحص هذه الظاهرة من خارجها . ففى نطاق اى الحدود التصورية توجد ؟

والذى نحتاج اليه هنا هو ضرب من التعريف السلبى . فكيف نحدد مجال ما هو أساسا رياضة ؟ ومتى لا تعود الرياضة رياضة بمعنىاها الصحيح ؟ وما هى العتبة التى اذا تجاوزناها استحالت فكرة الرياضة شيئا آخر ؟ وبعبارة أخرى اى الأشياء يجب ان لا نخلط بينه وبينها ؟

والجواب يكون بالمقارنة بين الألعاب ، والرياضة ، والحرب . ففى هذا الديالكتيك تعمل ثلاثة عناصر ، فالرياضة تشبه الحرب ولكنها ليست حربا . وهى ليست حربا لأن الموت والعنف فيها مرموز لهما لا أكثر كذلك ليست الرياضة لعبة رغم التشابه بينهما . فالرموز تؤخذ هنا جديا .

اما عن الحرب ، فربما كان امكان الخلط بينها وبين الرياضة للوهلة الاولى امرا لا يثير العجب . لا شك ان الرياضة تسمح بالعنف ، ولكنها تنظمه . اذن فهى اختلاف جذرى عن الحرب . ومع ذلك توجد حول هذه النقطة سابقة تاريخية مشهورة ، وهى النزال بين «الهوراشيين» و «الكوراثيين» . وهى سابقة تضطربنا لافتارة سؤال :

والسؤال يمكن بايجاز ان يصاغ على هذا النحو : امن الممكن انقاء تكاليف الحرب بوضع مصير المدينة فى ايدى ثلاثة ابطال ؟ ان الحرب بهذه الطريقة يمكن ان نهذب . فهل السؤال بهذه الصيغة قابل للجواب الايجابى ؟

والفكرة ولا ريب سامية من وجهة النظر الأخلاقية ، ولكنها - وهذا أهون عيوبها - كما سنرى الآن تسفر عن شيء هجين متناقض . . فهذا النزال فى الواقع ليس رياضة فى حقيقته (لأن المتبارين يواجهون موتا حقيقيا) ، ولا هو حرب بالمعنى الجاد .

وقد بين مكيافىلى فى كتابه « أحاديث عن العقد الاول من لىفى » ، وهو يتأمل هذه النقطة الأخيرة ، كيف ان فكرة مشابهة كانت مثالية وفى الوقت نفسه خطرة

من الناحية السياسية . فهي لم تأخذ في اعتبارها أعمق حالات الصراع . فهل يقبل المغلوبون هزيمة رمزية على أنها حقيقة ؟ يصبحون حكماء ، معقولين ، ويفررون . ففى النزاع بسلام ، بعد صدور الحكم الذى كان مجهولا فى البداية ؟ كذلك اغفلت أهمية الجائزة التى يتبارى المتبارون للظفر بها ، والعوامل السيكولوجية الفطرية . وهناك كل البردات للخوف من أن تكون الخطوة الطائشة الأولى - وهى تسليم حرية الجميع ليقررها مصر القلة - علامة على الجنون ، وللشبهة نتيجة لذلك فى وجود جنون يعدل هذا على الأقل ، « جنون المغلوبين إذا ارتضوا ضياع مدينتهم بناء على شروط التعاقد .

ان الحرب والرياضة فى الحقيقة متناقضتان ، فأتت فى الرياضة ، فى الواقع ، نقاتل لأنك متفق أساسا قبل المباراة ، فى حين أنك فى الحرب تقاتل لأنك لم تفلح فى الوصول الى اتفاق . ومن ثم اختلفت الفكرتان فيهما اختلافا جذريا . وهناك وجوه أخرى يسهل منها استنتاج الفرق بينهما . فالوت فى أحدهما رمزى ، وفى الأخرى حقيقى . ومع ذلك فان المزيد من التمهيص يكشف لنا عن ظواهر ليست لها الطبيعة نفسها على الإطلاق ، والخلافات فى الحقيقة صارخة . فالرياضة ، تعريفا ، عديمة الثمر . ولكنها فى نطاق عملها تتطلب التفاعلية . والرياضة اختيارية من حيث الجهد المبذول ، ومع ذلك فالاختيار الحر لقواعدها يفرض أكثر ضروب الانزمام صرامة .

وهكذا تحيد الرياضة العلم والقانون . أما اللعبة فهى القلب والهوى : تنتهى كما بدأت ، وهو أمر يبهج الجميع . وأخيرا تختلف الرياضة عن اللعبة بقدر ما تأخذ اللعبة مأخذ الجد . وهى تبدأ فى أن توجد فى الواقع كرياضة فى اللحظة التى تتوقف فيها اللذة البدنية المباشرة ، حين توجد الرغبة عند اللاعب فى التوقف ، ويرغب خصمه أيضا فى التوقف ، ولكن الطرفين يصران على المضى الى أبعد من المقاومة الذهنية والبدنية والعصبية للطرف الآخر .

وليس هذا كل الخلاف ، فيجب أن نذكر أيضا جانبا ثانيا من العلاقة بين اللعبة والرياضة ، بواسطة يتيسر أدراك الفارق بينهما . فليس للعبة معيار غير الخيال والهوى . والواقع أن اللعبة - وهذه خصيصة أخرى من خصائصها - تنزع الى ترك الأمور للصدفة والقوى الخارجية . ومسلكتها المستقل يريد الاعتماد على الأحداث فقط . أما الرياضة فأخشى ما تخشاه هو الصدفة ، لا بل أنها عدو الصدفة . والرياضى يضع الصدفة كلها بين يديه . وهو يعرف القواعد ، ويدرب نفسه على معرفة الأسباب . والمصير ، ان كان لا يزال هناك مجال للحديث عنه فيما يتصل بالرياضة ، لا يعتمد على الأسباب الخارجية ، بل يعتمد على الفرد نفسه .

واضح ولا ريب ان هذه الملاحظات التمهيدية القليلة لا تكفى لتحديد الظاهرة الرياضية فى غناها وتمقدها . وكل ما تفعله أنها ترمى الأساس لتفصيلات لاحقة . فكيف نمضى فى البحث ؟

في رسمنا ونحن نحاول المضي في تحليل الواقع الرياضي أن تلجأ - على أسس مهجبة - الى فكرة التقسيم الثلاثي كما وردت في النموذج الذي قدمه شيثرون في محاوراته المسماة Tusculan Disputations والتي نسبها فيثاغورس كما أكد ديوجينيس لايرتيوس والنصر معروف . فليون طاغية فليوس ، يتقصى مع فيثاغور وظيفة الفلسفة وطبيعتها ، وهو سؤال طبيعى ومشروع تماما يشير استخدام كلمة جديدة وله ما يبرره ، لأن فيثاغورس نفسه هو الذى ادخل قبيل ذلك هذه النقطة الجديدة .

ومن ثم يريد ليون أن يعرف أى الحقائق تقابلها الكلمة . وما كان في وسعه وهو يشهد هذه الغاية أن يتجه الى محاور احكم من فيثاغورس .

ويجب فيثاغورس - وجوابه هذا هو الذى يعنينا - مستمعينا باستعارة من الرياضة . فلم يشترك انسان في رياضة ما ؟ وما الذى حدث مؤخرا في الألعاب الاولمبية ؟ ان الدوافع له كثيرة . فبعض الناس كما يقول يحضرونها ليتنافسوا على تاج ، وهؤلاء المبح الحاضرين . ولكنهم ليسوا وحدهم . فالواقع ان هناك آخرين باتون البيع والشراء ، في حين يقنع غيرهم بالمشاهدة . وهؤلاء هم الفلاسفة .

ولا تخلو هذه المقارنة الفيثاغورية من الطرافة . فهي تلجأ الى نموذج قدسنه التقاليد ، متفنن مع المبدأ الفيثاغورى في تقسيم الحقيقة الثلاثي مع الاحتفاظ بواقعه . ويكفى قلبه وجعل اساس التفسير هو الشيء المطلوب تفسيره ، ثم تطبيقه على الحاضر . ففي زماننا هذا لا تزال الرياضة تتسم بسعات الحركة ، والتجارة ، والفرجة ، وهى بهذا تحتفظ ببنيتها القديمة . والمهرجان الرياضى في وقتنا الحاضر - اذا أخذناه في جملة - مازال عنصرا من عناصر الحياة العامة .

فاذا طبقنا هذا المنهج كانت الرياضة تعنى أولا الحركة ، حركة خاصة ، هى حركة الأبطال المتبارين . فأى نوع من السلوك يراد هنا ؟ انه ولا ريب دياكتيكى ، بدئيا لأن الهدف هو التعارض (الصراع) والتجاوز (التسلط) . . هناك تنافر رحل . فالرغبة هى مواجهة الغير وقهره . ولكن هذا الديالكتيك بغير حدود - وهذه عبارة محورية وحاسمة - فليس فى الامكان بلوغ أعلى مرحلة ، لأن خصما جديدا سوف ينبرى دائما في مرحلة ما ، ورغم كل ما ظفر به الفائز من أمجاد . فبعد التصنيفات الربعية تأتى التصنيفات النصفية ، وحصول الرياضى على لقب البطولة لا يعنى اطمئنانه الى وضعه نهائيا ، اذ عليه أن يدافع عن لقبه . فلا بد من العودة الى ما سبق عمله المرة بعد المرة . وما من رياضى يظل بطلا الى الأبد .

أضف الى ذلك أن طبيعة هذا الديالكتيك المسيطرة ، القاسية ، تستبعد الأوساط من الكفايات وكأنما تفعل ذلك بقانون الانتخاب الطبيعى . ومن هنا تنبثق الخصيصة الثانية للحركة الرياضية ، وهى التصميم . فهى عقلانية (ومن ثم محللة) تتطلب في هذا السبيل صفات عقلية معينة . فالرياضى لا ينجح ، ايا كان النجاح ومهما كانت كيفيته ، بالوحى أو الارتجال أو حسن النية وحده . والمنطق والروح المعنوية - على مستوى السلوك - مرتبطان ارتباطا وثيقا . ولابد من توفر

المعرفة والإرادة معا . ويجب أن يكون الرياضي تكتيكة المحدد ، وأن يستعمل بتصميم

أن الرياضي في الواقع يجرب نوعين من المقاومة : مقاومة مادية ، وأخرى بشرية . فتقوانين الطبيعة لايجوز للرياضي خداعها وهو في مأمن من العقاب . وجزاء الواقع قاس دائما . ولابد من تعلم تكتيك اللعبة أو علمها . كذلك لايمكن للرياضي التهورين من ارادة غريمة وهو آمن . والغريم لا يمثل لخطط مجردة قائمة على استجابات تتوقع خلال التدريب . انه يقاوم ، ولكي يدفعه خصمه الى الاستسلام لابد من شجاعة تغلب شجاعة خصمه . ولهذا السبب ، بالإضافة الى ماسبق ، كان للنشاط الرياضي هذه القيمة التربوية الكبرى (وأن لم يكن هذا هدفه الحقيقي) فهو يعلم حقيقة الأشياء والأشخاص ، واحترام القوانين التي تحكمهم ، وضرورة التدليل لكل من الجانبين وإرادة تحقيق النجاح .

ثانيا : تتضمن الرياضة تبعا للنموذج الذي اخترناه وجود التجارة وجودا لا مفر منه . والتجارة تتخذ مظاهر شتى وتثير مشاكل عديدة صعبة يكثر حولها الخلاف . ويكفي أن نقول أولا أن التجارة تحيط بالرياضة بصورة مبتدلة وخارجية أن الرياضة فرصة للربح ومصدر له . تلك حقيقة معروفة . والسلع تباع فيها كما يباع الأداء . والرياضة تستخدم لأغراض الاعلان . والرياضة تتيح سوقا ، ولها زبائناتها .

وهنا يحق للمرء أن يتساءل : ألا يجب منع الجمع بين هذه الأفكار لا نتحدث عنه ، أليس هناك مايقرب من انتهاك المقدسات في هذه الطريقة ، طريقة الربط بين صفة العمل التطوعية وبين دوافع التجارة النفعية الرخيصة ؟ ليست هذه مادة للفضيحة ، أو على الأقل منافاة للياقة ؟

فالبعض يخطرون بحياتهم ، في حين يأتي غيرهم جريا وراء الكسب . فما الذي يجمع بينهم ؟ في أحد الجانبين شعر الكفاح ، وفي الجانب الآخر نثر النفعية المبثذل . فهل من اللائق الحديث عنهما في نقاش واحد ، معا يضاف عليهما نوعا من المساواة ؟

ومع ذلك قد يقلب هذا التفسير ، فيقال أن الرياضة تباع ذاتها . فاستثمار المال في الرياضة قد تفوح منه رائحة الانحطاط ، ولكنه أيضا شاهد على أهمية ظاهرة الرياضة المنظمة اقتصاديا واجتماعيا ، وهذه حقيقة لايمكن اغفالها بسهولة . وليس للفضيلة شأن هنا . فالرياضة - بكل بساطة - قوة يجب أن يحسب لها حساب . وقبل أن نجعلها موضوعا للفضيحة ، كما يحدث كثيرا (وهذا حكم قيمة يجور على تحليلنا وهو أذن دعوى جرئة) ، يجدر بنا أن نلاحظ الجانب الإيجابي لهذا الجمع ، والمداول السياسي للحقيقة الرياضية (وهو موقف يعطى حافزا أكثر لدراسة علمية) وتأثيرها الاقتصادي .

أضف الى ذلك أن علاقة المال بالبضاعة تلك العلاقة التي أرسيت في الرياضة ، ليست من جانب واحد ، وهذه هي النقطة الثانية التي تستحق أن تؤكد .

فالتجارة تبيع المال من الرياضة^{١٤} ولكن الرياضة من ناحيتها تحتاج الى المال والتجارة لكي يكون لها وجود . وهي خاضعة للضرورات المادية . فاما أن توفر المصادر التجارية للدخل ، فتؤمن بذلك الموارد المالية ، واما أن لا توجد ، تلك هى المسألة بكل بساطة ، فالتمويل لاغنى عنه لحياة وبقاء الرياضة أى رياضة ، وأى منظمة رياضية ، وهذا التمويل - فى التحليل الآخر - مصدره دائما العمل البشرى ، او بمباراة أدق العمل المنتج . ويجب أن لا يغيب عن نظرنا هذا الشرط - صحيح انه شرط غير كاف ، ولكنه ضرورى جدا فى الواقع الرياضى ، فان أغفلناه وقعنا فى مثاليذ ساذجة . فتطوعية الجهد لاتتيسر الا فى نطاق حضارة قادرة على توفير قاعدة اقتصادية تكفى لتنظيم أنشطة فراغها .

والنتيجة أن ببناء الرياضة لايمكن فصله عن قاعدة اقتصادية ، الى حد انه يستحيل جعله مستقلا بكيانه واشكاله التنظيمية . ونتيجة أخرى لازمة لهذه ، هى أن الرياضة انعكاس للعالم المحيط بها . وحسبنا أن تعدد مختلف الظروف التى نرى فيها هذا الانعكاس أوضح مايكون .

ان الرياضة تعكس مستوى الحضارة
فقد أتاح تسخير العبيد فى الاعمال الشاقة لليونان اختراع الرياضة^{١٥} ، وأتاح المجمع الصناعى للانجليز اختراعها من جديد فى القرن التاسع عشر . وفى الحالين ترك تقسيم العمل أنشطة فراغ وسلطة لأرستقراطية استطاعت أن تفرغ لجهود تحررت من الانهماك فى إنتاج السلع .

ان الرياضة تعكس الاقتصاد المحلى .
فالصحة الاقتصادية لمدينة ما يمكن قياسها بالنجاح الرياضى الذى تحرره فرغها الرياضية . ومن النتائج التى يتمخض عنها اضمحلال صناعة من الصناعات القضاء على راعى الرياضة . مثال ذلك أن أزمة الصوف المشط فى رويكس توركوآن أفضت فيما أفضت اليه الى القضاء على فريق كرة القدم المحترف .

ان الرياضة تعكس البنيان الطبقي
فقد توجد تقسيمات طبقية سيولوجية فى النشاط الرياضى تقوم على حدود الاستكفاء المالى المنظمات الرياضية .

ان الرياضة تعكس التغيرات الدقيقة فى العلاقات بين شتى الاوساط الاجتماعية .

فظهور اتحادات - داخل المنافسة - لاختلاف الا فى نوع تجنّبها للرياضيين ، او - على العكس من ذلك - ادخال منافسات تمتد الى مدلولات ايديولوجية ، وتحول القوى البشرية من فرع رياضى الى آخر ، والتطور فى تجنيد اللاعبين ، كلها تكشف بوضوح عن حركات عميقة ، وان كانت منفصلة ، تحدث داخل المجتمعات . ومما بدعوا للأسف أن علماء الاجتماع لم يفيدوا حتى الآن فائدة تذكر من هذا الخط الدقيق من خطوط البحث .

بقيت فى نقاشنا لهذا الموضوع الشائك - موضوع العلاقة بين التجارة والرياضة - نقطة دقيقة جدا لابد من تناولها ، وهى الى ذلك أكثر نقط الموضوع

فنتة . ونحن نعى الاحتراف ، وهذا ايضا موضوع يشتد الخلاف حوله . فالباطل يبيع رشاقته وخفته الرياضية وتحكمه فى النصر . ويرى البعض انه يصبح بهلذه الطريقة مرتزقا كسائر المرتزقة . وهو تاجر وبضاعة معا . ولا يتردد هؤلاء فى الاستناد الى الحجج الاخلاقية . وهم يلجأون الى حكم القيمة ، ويصورون الاحتراف بأنه تزيف للرياضة .

ولكن اليس هذا ايضا تمجلا فى احلال التفكير المثالى محل الواقعية ؟ ليس من العسير اولا بيان التناقض فى هذا النقد . فنحن اذا نظرنا الى الفنية المتزايدة لفروع الرياضة ، والزيادة فى وقت التدريب ، وضرورة الانتقال الى اماكن نائية ، وضع بشكل مخيف جدا أن تطور الرياضى يسير فى طريق الاحتراف . وتلك نتيجة عملية منطقية ، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن تفاديه .

ويمكننا القاء نظرة عابرة على ذلك التباين العجيب الذى يزعم البعض وجوده بين وضع الرياضى ووضع الفنان . فما اصل هذا التعارض الغريب ؟ ولم نأبى على الرياضة ما أبغناه للفنان ، أى أن يكسب رزقه فى نطاق تخصصه ؟ ان الكفاية ينبعث منها دائما حرفة او مهنة . واى شىء اكثر طبيعية من هذا ؟ اننا لانملك الا أن نرى الظن بهذا الرأى الذى يفضل الهارى على المحترف فى الرياضة ، فى حين يقلب الوضع نمائنا فى الفن . وعلى أى حال يحتمل جدا ، فى الرياضة كما فى الفن ، أن يكون لفظ الهارى مرادفا للتوسط فى القدرة لا لتقاء لانعرف كنهه .

يحق لنا إذن . ونحن نتذكر هذا ، أن نتساءل عن مغزى اتخاذ موقف بعيد كل البعد عن حقائق زماننا . والاجابة على هذا التساؤل تدخلنا فى تحليل نفسى ايدولوجى للنقد المشار اليه .

فما الذى يساويه تفضيل الهواية على الاحتراف ؟ انه على التحديد يساوى تفضيل نظام المباريات الاولمبية المصور صورة مثالية على نظام البطولات العالمية ، الذى يظن أنه مفرط فى النزعة التجارية . او بعبارة أخرى معناه الاشادة برياضة الماضى البعيد على حساب رياضة المجتمع الصناعى .

ولنسلم بان رفض اسلوب الرياضة المنبعث من المجتمع الصناعى ببيان طبيعته المادية فيه نبل وسماحة عظيمان ، ولكن تقديم هذا الاعتراض باسم مبدأ لاسبيل الى تحقيقه الا على اساس العبودية الاقتصادية ليس مقنعا على الاطلاق .

اذ يبدو ان فيه بعضا لشيء من الحنين الى الماضى ، وأسفا على الافتقار الى الثبات فى المفاهيم ، وشوقا حقيقيا - وان كان لا شعوريا - لبقاء الرياضة حكرًا على الارستقراطية ، وأخيرا - وهو اكثر من هذا كله خطرا - رغبة فى احلال مبدأ سياسى طبى محل روح الرياضة الأعماق ، وهى روح المباراة الحرة العامة (ومبدأ العقل السليم فى الجسم السليم يعنى بعبارة أوضح : التدريب العسكرى للشباب يعينى التفكير) . والتجربة نفسها فى الواقع تشجب هذا الشذوذ التاريخى . فالالامب الاولمبية تشترط على اللامبين أن يقسموا يمين الهواية ، ولكن هذه الهواية تستغل فى مشروع تجارى ضخم يضطلع به للانفاق على هذه الالامب . .

وإذا وصلنا البحث طبقا للنموذج الذى اتخذناه وجدنا الرياضة ، ثالثا ، عبارة عن مشهد أو فرجة . انها حقيقة جمالية لا تقتصر طرافتها على اللاعبين المشاركين فيها ، فهم تجمع حولها افرادا ينحازون الى الأبطال المتبارين . ولاشك فى أن المشهد الرياضى لا يتفق وذوق كل انسان ، وهكذا نجد هنا ايضا حرارة الجدل حول هذه الموضوعات . وجوعر الاعتراض معروف . فبعض الناس يسبحون فى الرياضة الاشياء التى تنجم عن التفويض أو الانابة .

ولكن يجب أن نجيب هنا أيضا بأن الحقائق هى الحقائق . فحرصا على الواقعية يجب السؤال عن دوافع المتفرج . ومادام الملايين من الناس يراقبون بطولات كرة القدم العالمية عن طريق التلفزيون فواضح أن الظاهرة جذيرة بالبحث . ومن السخف تجاهلها ، لأنه لا يمكن اسقاط هؤلاء المتفرجين من حسابنا ببساطة .

والآن ما هى استطيكا الرياضة ؟

انها تمثل كلا معقدا ، يتألف من مستويات مختلفة عديدة . فهناك أولا الاستطيكا المشتقة . واكثر مستوياتها مباشرة هو تأمل الحركة والجسم . فبهذا تصبح استطيكا الرياضة ، فى نسيجها الأكثر ظهورا ، وثيقة الصلة بمشهد الرقص . هنا يقنع المشاهد بمجرد تتبع تطور الحركة ، فحسبه أن يراقب الرشاقة والأسلوب ويعجب بهما . ثم ان هناك مستوى اخلاقيا ، فان يكون اللاعب كريما فى هزيمته ، أو أن يكون امينا فى لعبه ، أو ان يومى ايماءات تدل على الذوق السليم ، ان يكون اللاعب شيئا من هذا كله من شأنه أن يسر جمهور المشاهدين ، فيصفقوا ويستحسنوا . كذلك هناك مستوى عقلى . هو تقدر الخير أو الفنى لكفابة المتبارين ومقدرتهم على التغلب على الصعوبات العملية .

على أننا بالطبع لم نمسك بعد بالخصيصة الاساسية . وهى مسرح الصراع . فاستطيكا الرياضة ، فى اعماق جوهر لها - لأن الجوانب الأخرى تنجذب نحوه - هى المأساة . انها عرض العنف والموت . هنا نجد انفسنا فى قلب موضوعنا .

انها المأساة ، ولكنها مأساة اشد اسى وصدقا من أى مأساة تعرض على المسرح . والممثلون انفسهم ، فى عز المبالاة ، لا علم لهم بما تكون عليه النتيجة النهائية والمأساة فى المسرح ليست الا التعارض بين الذات المحدودة والذات غير المحدودة للبطل . انها خيار بين الحياة والمثل الأعلى . اما المأساة فى الرياضة فتقابل بين ذاتين محدودتين تريد كل منهما أن تفرض ارادتها غير المحدودة على الأخرى . فالممثل يصطدم بالمثل . والمأساة فى المسرح تصور تحديا لا قبل لأحد بتغييره ، اما المأساة فى الرياضة فتمثل ارادة حرة تواجه أخرى .

وهكذا نرى كيف أن أعدادا كبيرة من الناس ، الذين لا تتوفر فيهم بالضرورة ثقافة - والرياضة تتميز بتركز الجماهير حول مشهدها - والذين كثيرا ما لا يعون اللعبة التى يشهدونها ، يفهمون رغم ذلك منذ البداية جوهر ما يشاهدون ، وهو المواجهة الحرة مع الموت فى مواقف رمزية .

وهكذا بفسر كيف تقبل الرياضة على انها ثقافة أصيلة ، حية ، عالمية . الحركة ، والتجارة ، المأساة ، تلك مكونات الواقع الرياضى كما يدرك من

خلال النموذج الذى اتخذناه خطا هاديا فى نقاشنا . . فهذه كلها تنماسك معا وتؤلف كلا . فما الرياضة إذن ؟ أنها تحد يعرض أمام الحشد المتجمع .
ان نوعا جديدا من المخالطة ينشأ وانه المهرجان . انها لعبة المجتمع فى اسمى معانى الكلمة .

ومع ذلك فان المجتمع فى الواقع يلعب مع نفسه أيضا ، ويدخل — كأنما بحيلة — خدعة المخالطة المزدوجة .

فكل رياضة هى من جهة عالم له أهله ، وآدابه ، وقوابله ، وقوانينه . وهو يضع أعضاءه بعضهم مقابل البعض ، ولكن لكى يقابل العضو بالعضو بشكل منظم يجمعهم ويوحد بينهم . وهكذا توجد المجتمعات الرياضية داخل المجتمع . وبذلك يخترع عالم وهمى منظم تنظيما أفضل من العالم الحقيقى .

والرياضة من جهة أخرى تؤدي دورا فى حياة المدينة فهى تعبر بطريقتها عن عقيدة المكان . وهى كذلك انصراف عن العنف . أى انها باختصار تقوم بالتنفيس أو التطهير للعواطف . فالعواطف الفردية تشبهاً بالتحويل الى موت يؤدي رمزيا ، وعننف منظم اختياري . ان الرياضة بكل معنى الكلمة لقاء بين الابطال المتبارين وبين باقى المدينة . وهى بايجاز عامل بالغ القوة فى التكامل الاجتماعى .

هذه الملاحظات تدعو الى مزيد من النقاش المستفيض . فلا بد من البحث فى سبب وطبيعة التماسك الموجود فى عالم الرياضة . والجواب موجود لاشك فى ميدان الفكر الدينى . فللرياضة كل عناصر الدين المضاد . فالمهم فيها ، كما فى الدين . هو تخليص النفس . ولكن تخليص الانسان نفسه يكون فى الرياضة — بعكس الوقف فى الدين — على حساب غيره . ثم انه يجب التساؤل عن العلاقات بين المجتمع الرياضى والمجتمع السياسى . فللرياضة كل عناصر المجتمع المضاد . وقانونها — كما لاحظنا — اناخاريسيس مرة — يسئ تفسير القوانين المدنية التى تحرم العنف . وهى بهذا تعارض مع كل مابقى فى المجتمع . وحالها فى هذا الضوء قلقة ، وهى تنزع الى تأكيد استقلالها . ولما كانت هدفا او جائزة ايديولوجية فانها لاتستطيع مقاومة المحاولات التى تبذل للاصلاح الذى يستهدفها هى لا محالة .

الكاتب : برنارد جو

ولد عام ١٩٢٩ . حصل على درجة الاجريجية فى الفلسفة والدكتوراف فى الآداب . قام بتدريس الفلسفة فى جامعة ليل منذ ١٩٦٦ . وجامعة بروكسل فى الوقت نفسه . ومن ١٩٦١ الى ١٩٦٦ كان يقوم بالتدريس فى معهد اللغات الأجنبية فى موسكو . وعمل بعد ذلك ملحقا ثقافيا فى المفوضية الفرنسية . وفى عام ١٩٦٦ أرسل فى بعثة الى جمهورية منغوليا . له مؤلفات عديدة .

الترجم : فؤاد أندواوس

مدير مشروع الألف كتاب فى وزارة الثقافة سابقا .

ثقافة الشباب الياباني اليوم

بقلم : سايين ايئوى

اللعبة .. أسلوباً للحياة

ترجمة : حسن عبد المنعم

المقال في كلمات

يتميز الشعب الياباني ، ذلك الشعب العجيب بأنه اذا كبر
فسرعان ما ينهض من كبوته ، لقد اثار دهشة العالم على حين غرة حينما
دمر الأسطول الروسى عام ١٩٠٤ فى بورت آرثر ، ومن وقتها اخذ
العالم يحسب حساب هذا العملاق الجديد . نعم لقد هزم فى الحرب
العالمية الثانية ، ولكنه سرعان ما حول هزيمته الى انتصار ساحق فى
مجال غير المجال العسكرى ، مجال الاقتصاد ، واستعاد مكانته
الرموقة . ولكن ما اثر هذه الهزيمة على كيان شبابه ؟ ان هذا هو ما
يتناوله الكاتب فى مقاله هذا الذى يتناول سمات ثقافة شباب اليابان
اليوم . واول سمة يتحدث عنها هى الميل الى اللعب ، ولا يعنى باللعب
الانشطة الرياضية او اللهو ، ولكنه يعنى كونه أسلوباً للحياة مما يقتضى
ادخال عناصره فى الحياة اليومية للانسان وجعل حياته أشبه باللعب .
ويتضمن هذا الاتجاه سمات معينة هى : عدم الشعور بالمسئولية ،
والبحث عن اللهو البار ، وضعف الالتزام بالقيم والمثل العليا ، والاتحاد

واللامبالاة . ومن الصفات الأخرى التى يتسم بها شباب اليوم حب الحركة والتنقل ، تلك الصفة التى يزيد منها التزامهم بأحاسيسهم وميلهم لنزعة اللعب . وحجبهم للحركة والتنقل لا يقتصر على التنقل من مكان لآخر ، بل يتضمن تنقلهم فى العمل أيضا . وتظهر هذه الصفة بصورة أعم فى عدم التزام الشباب بقيم أو أيديولوجيات معينة . ومن السمات التى تميز شباب اليابان اليوم كذلك الميل إلى الهروب ، ويبدو ذلك فى رغبتهم الشديدة فى السفر خاصة إلى الخارج وفى الإفراط فى الرقص أو استنشاق المواد المخدرة ، أو تعاطى عقاقير الهلوسة . ويدفع الشباب فى هذا أن فرصهم لتأكيد حريتهم تقل يوما عن يوم ، ولذلك يلجأون إلى محاولة الشعور بالحرية بصورة سلبية . ونتيجة لهذا الميل إلى الهروب على مستوى الحياة العملية ظهر الخوارج الذين يحاولون الحصول على الحرية التى ينشدهونها عن طريق التائب والخروج على المجتمع . وأوضح مثل لهم الهيز .

ويقول الكاتب أن الشباب اليابانى فيما مضى اظهر ميلا اكبر للناحية الدينية وكان اغلب الشباب فيما مضى مثاليين ، أما اليوم فلا يمكن انكار استبعاد الشباب المتزايد نحو اللعب أكثر من اتجاههم صوب القيم الدينية . ومع أن الشباب الذى يطلق عليه عادة جيل ما بعد الحرب ، الذى دخل المجتمع بعد الهزيمة فى الحرب العالمية الثانية ، يتميز بسوء الظق وضعف الإدراك والمفاهيم الجنسية والانديفاع والانحراف والانطلال ، فإن وراء هذا كله اتجاهنا نحو الدين كما نرى وراء الاتجاه إلى اللعب ، وسوف يؤثر هذا بطرق مختلفة على مستقبل ثقافة الشباب .

نشرت فى السنوات الأخيرة عدة مقالات عن الشباب ، كما قدمت آراء مختلفة فى هذا الشأن . وأود أن أتناول هنا إحدى السمات البارزة لأسلوب التصرف والوعى لدى شباب اليوم ، وهى التى يطلق عليها اسم « الميل إلى اللعب » ، وأركز حديثي على هذه السمة خاصة . ولا تعنى عبارة « الميل إلى اللعب » هنا النشاط فى « الرياضة أو الهوايات » ، كما أنها لا ترادف عبارة « الميل إلى اللهو » . إنما هى اصطلاح أوسع . وربما يجوز أن نعرفها بأنها « اللعب أسلوبا للحياة » ، أو اتجاهنا إلى ادخال عناصر « اللعب » فى الحياة اليومية للإنسان ، وجعل حياته أشبه باللعب .

وعندما نقصد هذا المعنى الواسع فإنه يمكننا أن نضمه خصائص معينة يتسم بها شباب اليوم ، وهى : عدم الشعور بالمسئولية ، والبحث عن اللهو العابر . وضعف الالتزام بالمثل العليا ، والاحاد ، واللامبالاة ، الخ . واصطلاح « الميل إلى اللعب » هو اصطلاح تحليلي ، ومن ثم لا يشمل كل عناصر أو جوانب هذه السمات . ونستطيع أن نوجز هذه السمات - من الناحية الاصطلاحية - لتعبير « الميل إلى اللعب » ، ثم نبدأ فى بحث الموضوع .

وقبل الخوض في هذا البحث يجدر بنا أن نتعرض سريعا لاصطلاح آخر هو « توجيه الاحساس » ، وهو موضع عناية من المهتمين بشباب اليوم ، كما تناوله من قديم كثير من الأعمال الأدبية كقصة « أحزان فيتر » عن مرحلة المراهقة التي كتبها « ليدن » الألماني . ومضمونها ليس غريبا في نظر شباب اليوم فحسب . انما عندما ندرك مدى الارتباط بين توجيه احاسيسهم وبين ظروفهم الاجتماعية والثقافية في ذلك الوقت : التي نستغربها الآن ، نلاحظ وجرد كثير من الأسباب التي تجعل هذه الاحاسيس موضع اهتمام خاص اليوم .

وعموما ففي اى زمان يتميز بالتغيرات الاجتماعية السريعة نجد الفرد يواجه كثيرا من التجارب التي يصعب عليه ادراكها أو فهمها بوسائل المعرفة التي اكتسبها، مما يفقده الثقة فيها . وفي هذه الحالة يصبح الاحساس الفعلى أو الشعور الحقيقى هو الشيء الحقيقى الذى يمكن للانسان تصديقه ، بالإضافة الى أن التجارب والاحاسيس الشخصية تنال تقديرا اكبر نتيجة لرفض معايير المجتمع ككل أو مقاومة اسلوب العقل والمنطق في مجتمع جعلها أساسا لنظمه . لذلك نجد بعض الشباب يقول « ان احاسيسنا التي نعتبر عنها هي الشيء الوحيد الذى يخلصنا وينجى من أنفسنا » ، في حين يضيف آخرون قولهم « في الظروف الحالية تعتبر هذه الاحاسيس هي الدليل الوحيد على اننا بشر » . وهذا التقدير المتطرف للاحاسيس يؤدي الى الشعور العام بعدم الثقة في اللغة أو المنطق والعقل ورفض حركات التنوير الثقافية والروحية التي عمت اليابان عقب هزيمتها في الحرب العالمية الثانية ، ويستعيضون عن ذلك بتدوق الموسيقى الصاخبة وقراءة الكتب الهزلية .

ومن بين الصفات الأخرى التي يتميز بها شباب اليوم صفة حب الحركة والتنقل ، التي يزيد منها التزامهم باحاسيسهم وميلهم لنزعة اللعب . وحاليا يرجح أسلوبهم بالتصرف حسب احاسيسهم على أسلوب استخدام منهج القراءة والتفكير . ويلاحظ أن حجبهم للحركة والتنقل غير مقصور على التنقل من مكان الى آخر ، انما يشمل تنقلهم في العمل أيضا مثل تغيير الوظيفة . وتظهر هذه الصفة بصورة اعم في « التنقل الروحي » وهي أن لا يتخذ الشباب قلبا معينا أو اطارا معينا ، ويقولون دفاعا عن هذه الحالة من القوضى « اذا ما تغيرت الأوضاع فسيشملنا بالضرورة هذا التغير أيضا » . وتسمى الصحافة هذه الثقافة المتغيرة « ثقافة عين القط » تشبها بعين القط التي تتغير حسب الظروف .

ومن الطبيعي ان يكون لمثل هذا الانجاء تأثير على التزام الشباب بمجموعة معينة من القيم أو الأيديولوجيات . ويقول كينيث كينستون : « ان عدم الالتزام ، كاسلوب الحياة ، أصبح سائدا بين الشباب الأمريكى ، بل يزداد يوما بعد الآخر ، والحال كذلك بالنسبة للشباب اليابانى أيضا » ، وربما يكون ذلك تأكيدا لظاهرة حجب « التنقل » ، ولكن بمعايير الاحساس بالقيم يعتبر ذلك اهدارا لقيم أخرى تسمى باليابانية Majime . أى الجدية والاتزان أو الاخلاص ، وهي قيم تتطلب

التماسك والثبات ازاء المواقف المختلفة . وهذا هو السبب في أن التحول العقائدي ، أو انهيار المثل ، لم يعد لهما الخطورة التي كانت من قبل .

وهذه النزعات العديدة المميزة التي سبق أن تناولناها توحى إلينا بالشئ الذي يسمى اليه الشباب ولا يستطيع الحصول عليه ، ألا وهي « الحرية » ، إذ أن كثيرا من الشباب يشعر بأن مجتمع اليوم يفتقر إلى الحرية ، مهما حاول الكبار اقناعه بأن المجتمع الياباني يعتبر إلى حد كبير مجتمعا حرا ، لأنهم يريدون الحرية التي يستطيعون ممارستها بأنفسهم .

أما في مجتمع اليوم ، سواء كانت تقاليده جامدة أو مرنة بعض الشيء ، وحيث بلغ الاستعداد فيه لامتناع الصدمات ذروته ، أو في مجتمع تضاءلت فيه السلطة « الأبوية » بدرجة ملحوظة ، فإنه من الصعب حقيقة على شاب أن يشعر بالحرية ، وتذهب كل محاولاته سدى ، ولا يبقى له إلا الشعور بالقلق والتوتر . وإذا ما تجاوز حدوده فإنه سيلقى رد فعل شديدا . والمجتمع الذي تحكمه أنظمة معينة ، وإن كان هذا الاسم يطلق على مجتمعا ، لا يحتفظ بتنظيمه عن طريق القهر ، وإنما بالاستخدام السليم لوسيلتي التحكم : العنف ، واللين . وهما من صفاته المميزة . ويقول روبل ديني أن فرص الشباب لتأكيد حريته تقل يوما بعد يوم ، سواء كان ذلك عن طريق التحدي أو المواجهة مع الكبار . ولذلك يلجأ إلى محاولة الشعور بالحرية بصورة سلبية أي عن طريق « الهروب » ، ويلاحظ هذا السلوك في رغبتهم الشديدة في السفر خاصة إلى الخارج ، وكذلك فيما يسميه روجر كيلواز العلاب الدوار وهي الإفراط في الرقص أو استنشاق المواد المخدرة مثل المارجوانا أو عقار الهلوسة الخ . والسفر هو هروب من محيط حياتهم اليومية ، أي هروب من أنفسهم وحياتهم الخاصة أو من الشعور الرتيب أو من جهاز الحس والادراك .

ونتيجة لهذا « الميل إلى الهروب » على مستوى الحياة العملية ظهر مايسمون « بالخوارج » وأوضح مثل لهم هم « الهيبز » إذ أنهم يحاولون عن طريق الخروج على المجتمع الحصول على الحرية التي يشدونها واسترداد إنسانيتهم . ولو أن الذين يعيشون فعلا حياة الهيبز يعتبرون قلة بالنسبة لمجتمع الشباب ، فإن الرغبة الخفية في « الخروج » على الأوضاع الاجتماعية تنتشر فعلا إلى درجة كبيرة بين شباب اليوم . وهناك نموذج آخر من الشباب يلجأون إلى نوع من الهجوم المتطرف على المجتمع القائم بسبب « التعطش إلى الحرية » و « المشوق إلى الإنسانية » . ورغم التباين بين النموذجين فإنهما يعتبران من أصل واحد .

وفي الغالب يشكل هذان النموذجان أقلية صغيرة فقط ، أما الأغلبية فيمثلها الآن ، طبقا لمعايير الكبار ، النموذج الطيب الصالح المتكامل . ومن الصعب ، بل من المستحيل ، أن نحاول تفهم شباب اليوم ، إذا تجاهلنا النموذجين السابق ذكرهما . ونعود الآن مرة ثانية لموضوع « الميل إلى اللعب » لنستطيع حصر الموضوع .

فمن أشهر ما كتب عن « اللعب » كتاب جوان هوبزنبيا *Homo ludens* وقد تأثر روجر كيلواز بهذا الكتاب ، وأضاف إلى المجموعتين المعروفتين « الدين

والدنيا « جزءا أساسيا ثالثا عن « اللعب » وقام بتحليل العلاقات المتبادلة بين المجموعات الثلاث وهي « الدين والدنيا واللعب » .

ووجه الشبه بين الدين واللعب هو أن كليهما بمعزل عن الحياة اليومية ، ولكن كليهما يتعارض مع الآخر في الاتجاه ، وفي درجة اختلافهما على متطلبات الحياة الدنيوية . والقدرة الخارقة للدين التي تفوق القدرة البشرية يجب أن تؤخذ بحذر شديد وفقا للتعاليم الثابتة أي المذاهب والشعائر الدينية . ولا يستطيع الإنسان أن يخضع هذه القدرة لسيطرته ، وإنما يجب عليه أن يجلبها ويحترمها ويستهل إليها في خشوع . وعالم المقدسات عالم مهيب ولا تفتقد فيه الأخطاء ، ومن ينتمون إليه ليسوا أحرارا ، وإنما هم مقيدون بقيود أكثر من حياتهم اليومية . ويطلق على هذا العالم « عالم التوتور الداخلي » ، إذ أنه أكثر صراحة وأكثر جدية من الحياة العادية . أما « اللعب » فهو على عكس ذلك ، إذ أنه يعتبر غاية ونشاطا حرا بالدرجة الأولى ، وعالمه أكثر حرية وأكثر يسرا من الحياة الدنيوية . ويقول « كيلواز » باختصار : أن الإنسان يشعر بارتياح عندما ينتقل من عالم المقدسات إلى عالم الحياة الدنيوية ، ويشعر بهذا الشعور نفسه عندما يتخلى عن اهتماماته ومشاكله الدنيوية ويتجه إلى اللعب .

لذلك نستطيع أن نؤكد أن الشباب يتألف بطبيعته مع « اللعب » لأنه لا يعاني نسبيا من أعباء الحياة أو ضغوطها أو التزاماتها الاجتماعية الأخرى ، فضلا عن أنه في وضع يسهل عليه فيه ترك العالم الدنيوي المحكوم بالواقع .

ولكن هذا النوع من « الانتقال » إذا ما طبقنا نظرية « كيلواز » يمكن أن ينطبق أيضا على المقدسات مثلما ينطبق على اللعب . والانتقال إلى العالم الديني الذي يتميز بالتفاني الشديد في حب كائن مبهم ، يصحبه عادة احساس بالجدية أو الرزانة إذا ما قورن « باللعب كاسلوب للحياة » ، غير أنه في بعض الأحيان ، إذا زادت درجة الجدية ، وهي مظهر أساسي من مظاهر الناحية الدينية ، يؤدي إلى التعصب أو الجمود العقائدي .

وقد أظهر الشباب الياباني فيما مضى ميلا أكبر للناحية الدينية ، أما الدين اختاروا طريق اللعب فكانوا يصفونهم بالمنحرفين والمارقين والسفاحين . ومن الوظائف الهامة للناحية الدينية أنها طبقا لمعايير متطرفة تنتقد وتحاكم ، العالم الدنيوي المليء بالحلول الوسط وأنصاف الحلول السهلة . وعلى هذا الأساس كان أغلب الشباب في الماضي مثاليين ، وكانت الجدية هي السمة المميزة لهم . وكانت مثالية الشباب وواقعية الكبار هما موضع التناقض والخلاف بين الأجيال المتعاقبة ، ولا شك أن الأمر لا يزال كذلك حتى الآن ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر استعداد شباب اليوم المتزايد للاتجاه نحو « اللعب » أكثر من اتجاههم نحو المسائل الدينية . وحتى الحركة الطلابية اليسارية الجديدة ، التي تنهم مجتمع الكبار بأنه مجتمع مضلل ، رغم ما يبدو على شبابها من جدية وصرامة ، لا تفصل عناصر البهجة ، وكثيرا ما يسعى أصحاب هذه الحركة إلى انقساعهم . وميلهم لتقدير الحرية الفردية أو السماح بها في منظماتهم ، وخاصة بين غير المتطرفين ، ربما يشير

أيضا الى أن عنصر « اللعب » تطرق الى شباب اليوم .

وقد أكد كثير من العلماء مرارا ، من أول شيلر الى هوزنجا وكيلواز ، أن جوهر « اللعب » يكمن في الحرية ، أي التحرر من شيء ما ، أو الحرية الشخصية أكثر منها تحرير شيء ما ، أي أنها الحرية كشعور واقعي أو الاحساس بها أكثر منها حرية كفكرة مجردة . وكما قلت هناك علاقة وثيقة بين رغبة الشباب الحالية في الحرية وميلهم نحو « اللعب » .

ومن ناحية أخرى مادام اللعب أصبح أسلوبا للحياة فإن ذلك يساعد الشباب في الدفاع عن أنفسهم الضعيفة . وليس « اللعب » بجاد أو خطير نسبيا لأنه لا يجعل فرقا بين أن يكسب الإنسان أو يخسر ، في حين أنه يوجد فارق كبير في حياتنا العملية . وإذا أثرت خسارة أو خيبة أمل في شخص ما بشكل خطير ففى هذه الحالة لا نجد فرقا بين « اللعب » والحياة الواقعية ، ولكن يكون هناك ما يدعو لاتخاذ أسلوب « اللعب » كملجأ سهل حر . وعلى ذلك فإن استخدام هذا الأسلوب في موقف من مواقف المنافسة ، أو الشعور بالغيرة بين الناس ، يمكن أن يؤدي الى راحة نفسية . ويساعد الإنسان في الدفاع عن نفسه ، فمثلا يقل التوتر عندما يرى الإنسان أن المنافسة في حياته الواقعية مباراة ، ومثل هذا التصرف يساعد على تخفيف ثقل حياتنا او حدثها ، ويجعلنا نتقبل الهزيمة أو خيبة الأمل بشيء من التسامح .

ولن نحتاج الى جهد كبير ازاء المبررات الدفاعية التي يبديها الشباب لنكتشف أن شباب اليوم مدلل وضعيف لا يقوى على مواجهة مصاعب الحياة حتى النهاية . ولكن يجب في الوقت نفسه أن لا نفعل احتمال تطور مثل هذه الصفة لدى الشباب الى نوع من « الاستقلال الذاتي » يؤدي أحيانا الى أن يصبح الشباب على استعداد كاف لمسيرة الحياة الواقعية ، ومسيرة مبدأ النفعية الذي يحكم هذه الحياة .

وخذ على سبيل المثال بعض طلبة المدارس الثانوية الذين تركوا حياة الطالب العادية قائلين ما جدوى المذاكرة بجدية للامتحانات ، والالتحاق بجامعة مشهورة ، والحصول على عمل في مؤسسة من الدرجة الأولى ، الخ وبذلك ينحرفون عن طريق النجاح - وهو الطريق السليم المتوقع من كل طالب مجد أن يسلكه - ويتروكون المدرسة ، أو يقحمون انفسهم على الحركات الطلابية ، معتمدين أنهم بذلك يمكنهم أن يعيشوا حياة أكثر حرية ، مع أن نظام التعليم في اليابان يتميز بالمنافسة الشديدة عند القبول في المدارس ذات المستوى العالي ، مما يؤدي الى أن يصبح طلبة المدارس في موقف عسير ازاء أزمة الامتحان .

وربما يكون هؤلاء الطلبة انتقلوا لمجال « اللعب » كوسيلة للدفاع عن انفسهم ازاء هذا الموقف الشديد . ولكن يجب التفرقة بين المبدأ وبين التنفيذ . ففي الحالة التي يرى فيها الإنسان سخف حقائق الحياة قياسا على معايير « اللعب » يتخذ موقفا معينا لمسيرة الحياة ، ويصبح للاتجاه للعب مغزى جديد لا يقتصر على أنه مجرد وسيلة دفاع .

وعلى وجه العموم فإن الاتجاه « للعب » ربما يقوم بوظيفة الموازنة بين مجالى الحياة الدنيوية والحياة الدينية . فلا تظنى احدهما على الأخرى . كما يجرد السلطات القائمة من السيطرة عن طريقهما . وكما يقول كيتشى ساكيوتا اننا لا يمكننا انكار أن الاثنين أخذنا تدريجيا في التقارب . وعندما يصبح الدين - نتيجة بهذا التقارب - عدوا لتبرير المنفعة لى مجال الحياة الدنيوية فإن هذا هو النفاق . وهو عدو الشباب خاصة ذوى النشاط منهم .

وإذا استطردنا فى هذا القول وصلنا الى رأى يقول بأن ما نسميه مدنية انما هو نتاج اتحاد مجال الدين بمجال الحياة الدنيوية . وربما تكون هناك علاقة أو تفرق بين ميل الشباب للخروج على المدنية وبين ميلهم للعب . ويعيب الكبار على شباب اليوم استهتارهم الشديد . ولكن العالم ت . و . ادورنو رأى ان ظاهرة الاستهتار تتميز بها الشخصية التى لاتحب التسلط وتفضل الحرية الشخصية على الخضوع . وفى رأيه ان المستهتر يتعارض مع الحاذق فبينما الحاذق يعتبر كل الأشياء وكل الأشخاص الآخرين ادوات يحاول التلاعب بها كيفما شاء نجد ان المستهتر ليس لديه الرغبة فى أن يفعل ذلك ، أو يخشى أن يؤذى احدا أو يتلف شيئا . ويمكن النظر الى الموضوع من الناحية السلبية على أنه تكوص عن اتخاذ القرار المناسب أو ميل لفرك الأمور تتدافع . اما من وجهة النظر الإيجابية فانها يمكن أن تأخذ طابع الميل الى « عش ودع الآخرين يعيشون » . والأشخاص من هذا النوع ليس لديهم الرغبة نسبيا فى الأشياء الدنيوية مثل الثروة والشهرة والسلطة ، ورغباتهم تبدو خالية من نزعة التملك . كما يظهرون قدرة على التمتع بالأشياء ، والخيال ، وروح المرح التى قد تصل فى بعض الأحيان الى السخرية من النفس . وهم من الناحية النفسانية أشخاص أسوياء تماما « وان كانوا فى نظر المجتمع غير ناضجين ، لأنهم يمثلون عنصرا عديم الخبرة فى مدنيتنا القائمة على العقل أو الخبرة .

ولنحدد الآن بعض ما تضمنته مناقشاتنا من نظريات عن ثقافة الشباب والانتماء . فمن النقاط السابق اثارتها تتميز ثقافة الشباب بأنها ثقافة الانطلاق ، ولا تستحق ثقافة الشباب هذا الاسم الا اذا كان لها ما تنفرد به عن ثقافة الكبار ، ويكون أساس هذا « التفرد » هو الانطلاق عن عالم المنفعة والواقعية ، وهما أساس مجتمع الكبار . والانطلاق قد يأخذ شكل الانحراف ، ولكن يجب أن لا نخلط بينهما .

والاتجاه نحو الدين يتميز بالجدية والاخلاص التفانى ، اما الانطلاق نحو اللعب فيبدو فى مظهر « العبث » أو « اللعب كاسلوب للحياة » .

وربما سيطر الاتجاه الأول على الثانى فى فترة من الوقت ، والعكس فى فترة أخرى . وتتداول هذه الفترات بينهما ، ولكن يستحيل أن يخلو الشباب من أيهما . زما دام الأمر كذلك فإن ما يميز الشباب وثقافتهم هو عنصر « الانطلاق » الى كل الانجمايين .

ويقول ي . هـ . اريكسون ان فترة الشباب تتميز باتجاهين متضادين : «التنقل» و «الاستقرار» ، أو «حب التغيير» و «الاخلاص» . ويقول س . ن . ايسنشتادت ان فترة الشباب هي فترة يكون فيها الدور المفروض القيام به مؤجلا لبعض الوقت . وانها فترة قد يقوم فيها الشخص بأدوار مختلفة دون أن يختار احدها نهائيا ، وفي الوقت نفسه يقول انها أيضا الفترة التي تتركز فيها المعرفة بقيم المجتمع . ويمكننا القول ، استرشادا بما قاله كل من اريكسون وايسنشتادت . انهما يقصدان ترشيد الميل الى الانطلاق في الاتجاهين . ويتضح هذا النموذج من « الانطلاق » من مناقشة نوعية ثقافة الشباب . وعلى سبيل المثال عرف « بيرتون كلارك » ثلاثة أنواع من الثقافة توجد في المدارس الثانوية الأمريكية ، وهي ثقافة ترفيحية ، وثقافة منهجية (تسمى أيضا ثقافة جادة) ، ثم ثقافة للجانبيين . ووضح ان النوعين الأول والثاني يتفقان مع الانطلاق الى الاتجاهين الرئيسيين . وأما الثالث فيحوى عناصر الاثنين السابقين . وفي هذا الموضوع أكاد أقترح من رأي تالكوٹ بارسونز الذي يقول ان الانحراف يوجد في ثقافة الشباب الجاد منها والغاشل سواء بسواء .

والشباب ، وهو فترة الانطلاق ، يعتبر في الوقت نفسه فترة للبحث عن الذات . واصطلاح « الذات » يستخدم في معان كثيرة هذه الأيام ، منها : «التكامل» و « الاستقلال الذاتي » ، وهما من مكونات « الذات » ، وطبقا لهذا المضمون فان ميل الشباب للانطلاق وتكوين الشخصية يتصلان اتصالا عميقا . فتدعيم الشخصية صعب بدون ممارسة كل نواحي الحياة ، لا في مجال الحياة الدنيوية فقط ، ولكن أيضا في مجال الدين و « اللعب » ، فتكامل تجارب الحياة تخلق تكامل الشخصية ، مع احتمال ولادة سابقة لأوانها أو موت الوليد .

أما بالنسبة « للاستقلال الذاتي » فقد أثرت سابقا الى ان الانطلاق الى « اللعب » قد يتطور أحيانا الى التعرف على الذات . وينطبق هذا القول على « الانطلاق » نحو الدين . فمن أجل الالتزام بقيم غامضة قد يتجاهل الانسان غريزة حب البقاء ، أو من أجل تقديره لمعنى الحرية قد يضحي بسعادته وأمنه . وعندما نرى مجالات الدين والدنيا و « اللعب » كمناهج مستقلة ، لها علاقات متبادلة فيما بينها ، بنيت كل منها على مبدأ خاص بها نسبيا ، يمكننا نظريا أن نخيل اشكالا عديدة «للذاتية» من مسرح هذه المجالات بعضها ببعض . ولكن بما أن مجال الحياة الدنيوية هو الذي يتمتع بالتأثير الأكبر لأنه نظام يقوم على الفرض المادى فان مقاومة « الذات » لمطالب الحياة الدنيوية من أكثرها موضعا للتساؤل . وهذا هو السبب في أن القيام بتجربة الانطلاق له مغزى عميق في تكوين « الشخصية المستقلة » .

وننتقل الآن الى موضوع أهمية الاتجاهين «للالنطلاق» . وتقل أهمية الموضوع اذا تناولنا فترة الشباب وثقافة الشباب بصفة عامة . ولكنها تصبح ذات دلالة هامة ، اذا حاولنا فهم التغيرات في أسلوب وعي الشباب وسلوكه عبر التاريخ . وسبق ان ذكرت انه ظهر في السنوات الحالية تغلب اتجاه «اللعب كاسلوب للحياة»

على الاتجاه نحو الدين أو الجدية ، وعلى ذلك فإن الخط الأساسى للصراع القائم بين الجيلين بدأ في التغير . وربما يجب أن أضيف أن هذا الصراع لم يكن حادا ، بل كان هينا بالمقارنة بما كان عليه الحال في المجتمعات الغربية . ويؤكد جينزو كاراكى ، مستشهدا بقصة « الشباب » من تأليف أوجاى مورى ، انه لم يكن هناك من سبب يدعو الشباب أن يطلقوا على أنفسهم أنهم شباب في المجتمع اليابانى الذى كان دائما يتمجّل للحاق بالدول الغربية المتقدمة في فترة الجدية (من ١٨٦٨ الى ١٩١٢) . وأدى ذلك الى تقيد انطلاق الشباب ، ولا يزال أثرها عالقا بهم الى الآن .

وحقيقة استطاع كثير من الشباب الانطلاق نحو الدين أثناء الحرب العالمية الثانية ، ولكن هذا الانطلاق كان متصلا اتصالا وثيقا بالهدف الوطنى لخوض الحرب ، وكان لهذا السبب طبيعة خاصة تختلف عن « المثالية » طبقا لمعايير « الجدية » التى كانت سائدة . وفي تاريخنا الحديث ، وربما في عهد « ديموقراطية تايشو » ، كانت مثالية الشباب هى التى لها الغلبة على واقعية الكبار .

أما الشباب الذى يطلق عليه عادة جيل ما بعد الحرب فقد دخل مجتمعنا بعد الهزيمة في الحرب العالمية الثانية . فما هى صفاته المميزة التى أذهلت الكبار في تلك الأيام ؟ حسب وصف الكبار لهم كان هناك شيئان : أحدهما يتمثل في سوء الخلق وضعف الإدراك والمغامرات الجنسية والاندفاع نحو الانحراف والتعرض للهلاك أو الموت ، والثانى يتمثل في أنه بدلا من مثالية الشباب وصفاء قلوبهم حلت سياسة الأخذ بالقوة والماديات ، حتى الصداقة أصبحت مبنية على الأغراض ، وكذلك الحب شابه الشك والريبة . وقد يكون هناك شئ من المبالغة في ذلك ، ولكن يمكن تفهم العامل الأول على أنه اتجاه للانطلاق نحو العبث واللهو ، والثانى على أنه اتجاه للمنفعة .

ويمكننا القول بأن هذين الاتجاهين بقيا الى ما بعد الحرب ، فالاتجاه الأول نوارثه بعض مجموعات الشباب في العقد السادس ، ولكن لم يلاحظ عنصر « العبث » كاتجاه عام الا في النصف الأخير من العقد السابع . وحتى ذلك الوقت كان الاتجاه الثانى أكثر انتشارا ، ويبدو هذا واضحا اذا أطلعنا على بعض المقالات التى كتبت عن الشباب قبل منتصف العقد السابع . وتكاد تشير جميعها دون استثناء الى رغبة الشباب في الاتجاه الى « العالم الدنيوى » ، أى تدهور مثالياتهم . ووصفت أغلبية المقالات هذا الاتجاه بأنه بغيض . وربما تعتبر هذه الفترة فترة انتقالية في تاريخنا الحديث .

وعلى أية حال فإن الاتجاه نحو اللعب أخذ يقوى تدريجيا ابتداء من النصف الأخير من العقد السابع ، وأظهرت ثقافة الشباب استعدادا ملحوظا للاستقلال عن ثقافة الكبار ، لأن اتجاه الشباب « للعب » هو أحد العوامل الهامة التى جعلت ثقافة الشباب تكتسب استقلالها وتزيد من حدة الصراع القائم بين ثقافة الشباب وثقافة الكبار .

وإذا كانت حضارتنا وأنظمتنا الاجتماعية بنيت أصلا على تضامن الاتجاه

« للجدية » والاتجاه « للمنفعة » فان حركة الإنطلاق نحو « اللعب » تسبب خلافا كبيرا ، لأن « الاعتراف » يصبح أقرب في هذه الحالة . وعلى ذلك فان الاتجاه نحو الجدية لا يعتبر مشكلة ما لم يبلغ حد التطرف ، في حين أن الاتجاه نحو « اللعب » يعتبر مشكلة ، حتى لو كان قصير المدى .

وعندما يتخلل عنصر « اللعب » ثقافة الشباب ، ويفقد مجتمع الكبار دوره كمرجع للشباب ، فانه تتولد لدى الشباب رغبة في أن يتأخروا في الوصول الى مرتبة الكبار ، وأن يبقوا في ثقافة الشباب أطول مدة ممكنة . كما أن التشجيع على استقلال ثقافة الشباب يزداد بمرور الوقت .

وهناك جوانب لا يمكن فهمها من خلال النظريات الخاصة بثقافة الشباب ، خاصة الرأي الذي يؤكد حالة عدم قدرة الشباب على الاعتماد على نفسه ، ويعرف الشباب بأنه مجتمع أقلية ليس له أي امتيازات . ويمكن أن يقال مثل ذلك بالنسبة لرأي بارسون الذي يعتبر ثقافة الشباب كصمام الأمن للنظام الاجتماعي . وليس مجال هذا البحث أن نتنبأ بمستقبل ثقافة الشباب ، ولكن يجب أن أشير ، على الأقل ، الى أنه يوجد اتجاه نحو الدين أو الجدية كامن وراء الاتجاه الى اللعب ، وأن هذا الاحتمال سوف يؤثر بطرق مختلفة على مستقبل ثقافة الشباب . ويجب أن نتذكر قول أريكسون أنه رغم حب الشباب في التنقل والتغيير فإن الوفاء غريزة قوية فيه .

طبعي أن ترتبط مشكلة الشباب دائما بمشاكل المجتمع ككل . وكما يقال فان الشباب يشبه عادة بصيغة ورقة « عباد الشمس » ، ويجب على الناس جميعا أن يراقبوا المعاني الهامة للتغيرات التي تطرأ على هذه الورقة . ويقول البعض أن الهيبز جاءوا نتيجة لمجتمع الرخاء وانهم يستخفون فور حدوث الانكماش الاقتصادي . وربما كان هذا صحيحا . ولكنهم لا يوضحون المعنى وراء وجود « الهيبز » ، فقد يختلف الهيبز ولكن سيبقى ما يكمن فيهم ليظهر مرة أخرى في شكل آخر .

وقد قال بحق أحد الشباب : « ان ظهور الهيبز منذ عشر سنوات ليس موضوعا متعلقا بالشباب فقط » . وهذا لا ينطبق على الهيبز أو الشباب من اليسار أو اليمين ، الذين يعبرون عن احتجاجهم بأصوات عالية . والوقوف هو هو مع الشباب الذين يخرجون عن النمط العادي للحياة من أجل احترام النفس ، أو الذين لا يبالون بالأوضاع ويكيفون أنفسهم مع النظام الاجتماعي القائم . ومن الواجبات الهامة لدراسة الشباب قراءة المعاني الضمنية في مختلف حركات الشباب وربطها بالمجتمع ككل .

الكاتب : صاين اينوى

ولد عام ١٩٦٨ وتلقى دراساته في جامعة كيوتو (اليابان) .

استاذ مساعد لعلم الاجتماع بجامعة أوزاكا .

المترجم : حسن عبد المنعم

الوكيل الأول لوزارة الثقافة .



بقلم : بول شييل

ترجمة : أمين محمود الشريف

المقال في كلمات

لهذا المقال شقان كما يتبين من عنوانه : اقتصاد السوق وتدهور البيئة . ويعنى الكاتب باقتصاد السوق النظام الرأسمالي الذي يقوم على أساس تبادل السلع تبادلاً حراً في الأسواق وتحقيق الأرباح . وقد كنى الكاتب عن النظام الرأسمالي بهذا التعبير المهدب لأنه لا يريد أن يقول صراحة أن النظام الرأسمالي هو الذي يؤدي إلى تدهور البيئة . وأما الشق الثاني وهو تدهور البيئة فيرى فيه الكاتب أن النظام الرأسمالي يعمل على تدهور البيئة أكثر من أي نظام آخر . وتكمن خطورة هذا النظام كما يرى الكاتب في أنه في تحقيقه الأرباح عن طريق التعامل في الأسواق لا يخضع للقيم والمبادئ السامية المستمدة من الدين والتقاليد والأخلاق ، بل يخضع لمصلحة الفرد الذي لا يهمه إلا استقلال أخيه الإنسان

وقد اقتضى الكلام عن العلاقة بين النظام الرأسمالي وتدهور البيئة أن يتناول الكاتب موضوع العنوان وتحديد معناه ، فذكر أن

اليونسكو عقدت مؤتمرين لتحديد معنى العدوان احدهما عام ١٩٧٠ والآخر عام ١٩٧١ ، ولم يتوصل المؤتمران الى قرار نهائى فى هذا الصدد ، مما اضطر الكاتب ان يأخذ فى هذا المقال بنظرية « لورنز » (١٩٦٩) فى العدوان . وخلاصة هذه النظرية ان العدوان غريزة فى الانسان تدعوه دائما الى استعمال العنف واشغال نار الحرب . ويرهن الكاتب لما تعرضت له نظرية لورنز فى العدوان من انتقادات ومآخذ ، ثم يضى فى شرح هذه النظرية فيقول ان العدوان فى نظر لورنز مقصور على العلاقات بين الافراد او الجماعات التى تنتمى الى نوع واحد ، ويسمى لورنز هذا العدوان بالعدوان النوعى كعدوان الانسان على اخيه الانسان ، وبرز مظاهره الحرب ، مع ان الحرب فى نظره ضرب من العدوان المحدود لانه يتعداها الى استغلال الانسان لآخيه الانسان وسيطرة الانسان على اخيه الانسان ، وهذا هو الاساس الذى يقوم عليه النظام الرأسمالى ، ذلك ان هذا النظام ذو شقين : اقتصادى يميل الى استغلال الانسان لآخيه بقصد تحقيق الربح ، وسياسى يتمثل فى سيطرة الانسان على الانسان ، او سيطرة شعب على شعب ، وهو ما يسمى بالاستعمار .

ويرى المؤلف ان النظام الرأسمالى بشقيه الاقتصادى والسياسى له آثار مدمرة على البيئة ، ويغرب لذلك مثلين احدهما القبائل البدوية فى اواسط آسيا التى اغارت على الشعوب المتحضرة ، فادى عدوانها الى التخريب الى اقصى حد ، والمثل الآخر هو ما ادى اليه الاستعمار فى الجزائر .

ويخصص الكاتب من ذلك الى ان النظام الرأسمالى فى الوقت الحاضر هو النظام الذى يقوم باكبر قدر من تخريب البيئة عن طريق تلويث الماء والهجو . ويرى ان رجال الأعمال والرأسماليين لا يهتمون بشئون البيئة لانهم يرونها شئنا خارجية لا اهمية لها ، ولكنهم اضطروا تحت ضغط الظروف ان يهتموا بها .

يقتضينا الكلام على مسألة العلاقة بين تدهور البيئة واقتصاد السوق ان نجيب على سؤال اعم من ذلك ، الا هو : هل يمتدى الانسان على البيئة الطبيعية التى تحيط به نتيجة « للفراغ » الكامنة فى نفسه ؟ فاذا كان الجواب بالايجاب كان ما نراه فى الوقت الحاضر من « ذبح » البيئة عملية قديمة مارسها الانسان منذ ظهور الخليفة . وعلى ذلك يصبح الأمل فى ايجاد علاقة متوازنة بين الانسان والطبيعة ضربا من العبث . على انه ليس من المحتمل كثيرا ان يكون الجواب بالايجاب . لسبب جوهرى واحد هو ان الطبيعة تمتد الى حد كبير - من صنع الانسان - وقد دخل الانسان عليها فى جميع عصور التاريخ ضروبا مستمرة من التغيير والتعديل

منذ أن اهتدى الى استخدام النار . ثم أن ما نسميه « الطبيعة » ليس سوى مجموعة من الدورات المتقلة في البيئة المعدنية وفي البيئة التي نعيش فيها . وبهذه الدورات يتسنى للانسان أن يعيش على وجه دُرّض . ومن المستحيل أن نتجاهل اثر الانسان في هذه الدورات .

وإذا كان الجواب بالسلب فإن ذلك يثير على الفور سؤالاً آخر وهو : ما هي الظروف التي تقوّذ المجتمعات البشرية الى تدهور البيئة على نحو يعرض حياة الانسان للخطر ؟ وهل النظام الرأسمالي عامل استثنائي في هذا الباب أم لا ؟ وما هي العمليات الفعلية التي تؤدي الى تدهور البيئة ؟

رمتي توصلنا الى اجابة عن هذا السؤال العام وجب علينا أن نسأل انفسنا : هل اقتصاد السوق اليوم في وضع يمكنه من تغيير علاقته بالبيئة ؟ وبعبارة أخرى : هل يستطيع هذا الاقتصاد أن يناقش السياسة البيئية في المجتمعات التي يسود فيها الاقتصاد اللبرالي (الحر) ؟

ولأن سأل : هل في وسع الانسان - عند البحث في تدهور البيئة - أن يناقش مسألة العدوان المتأصل في طبيعة الانسان ، والنزعة العدوانية في غرائزه التي قد تحفره الى الاعتداء على البيئة ؟

دعنا أولاً وقبل كل شيء نبحث في الموضوع من وجهة نظر علم الأخلاق ، وهو العلم الذي يمكننا من معرفة الخصائص التي يتصف بها الانسان . لقد بدأ البحث في هذا الموضوع ، ولكن الباحثين لم يستقروا فيه على رأي (نظمت اليونسكو مؤتمرات علميين بقصد فهم النزعة العدوانية في الانسان ، أحدهما في ١٩٧٠ والآخر في ١٩٧١ ، انظر بصفة خاصة : تعريف العدوان ، ١٩٧١) . وسنأخذ في هذا المقال بآراء ك . لورنز (١٩٦٩) الى أن يحين الوقت لاجراء المزيد من البحوث التي تتيح لنا معالجة هذه المشكلة بصورة أشمل . ذلك بأن نظرية لورنز تعد حتى الآن أكثر النظريات شمولاً وتفصيلاً في هذا المجال . ونحن نعلم تمام العلم أن كثيراً من الباحثين ينتقدون هذه النظرية ، ولكن مأخذهم قائمة في الغالب على سوء الفهم أو على استنتاجات أولية لم تمحصها التجربة . فمثلاً نرى بيجلو (١٩٧١) ينتقد لورنز لقوله بأن العدوان غريزة في الانسان تدعوه دائماً الى استعمال العنف واشغال الحرب ، كما ينتقده لأنه يفصل بين علم الاحياء (البيولوجي) والثقافة فصلاً « يكاد يكون تاماً » ، وهو أمر في نظر بيجلو غير صحيح . بيد أن بيجلو يقرر نظرية لا تفرق كثيراً عن نظرية لورنز . أما ر.أ. هند (١٩٧١) فإنه يعرف العدوان بأنه نمط من السلوك تمليه « الرغبة في الحاق ضرر جسدي » بشخص ما ، ولكنه لا يذكر لنا أي أساس لهذا التعريف . ونحن عندما نأخذ بنظرية لورنز سوف نتوسع في ذكر نتائجها على نحو لا نعتقد أن لورنز ينكره ، فنقول :

العدوان أمر شائع في عالم الحيوان ، إلا أن الناس يذهبون الى أن العدوان مقصور على العلاقات بين الافراد أو الجماعات التي تنتمي الى نوع واحد . أما بين

الأنواع المختلفة فإن العلاقات بينها تكون متكاملة - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - وإن لم تكن متوافقة . فإذا أخذنا نوعا ما وجدنا أنه يعيش بصفة عامة على حساب نوع آخر أو أكثر ، ولكن العلاقات بينهما تكون خلوا من العدوان ، والطابع الذي يغلب على هذه العلاقات هو - في التحليل الأخير - المحافظة على كل نوع من الأنواع المختلفة . ولذلك نرى المميزات الخاصة بالأنواع المتكاملة تزداد قوة كلما ارتقت هذه الأنواع في مدارج التطور ، ونرى كل نوع يعزز وسائل هجومه ودفاعه وأبرز مثال يوضح هذا التطور المتبادل هو العلاقة بين المملكتين الحيوانية والنباتية : فنجد أن أسنان الحيوانات الآكلة للعشب تزداد حدة وشدة كلما ارتقت في مدارج النمو والتطور حتى تكون أقدر على قضم النبات وخضمه بما يتفق مع مرحلة نموها ، كما نجد النباتات تتعلم وسائل جديدة لتكون أقدر على الدفاع عن نفسها بما يتفق مع مرحلة نموها ، ومن هذه الوسائل أنها تمتص قدرا كبيرا من مادة « السليكات » . ويلاحظ أن العلاقة بين النوعين المتكاملين لا تصل أبدا إلى الحد الذي يفنى فيه أحدهما بل تكون متوازنة دائما .

هذا وتنازع البقاء - أو العدوان بتعبير آخر - هو في حقيقة الأمر خاص « بالعلاقات النوعية » أي العلاقات بين أفراد النوع الواحد . ولكن هناك طرقا متعددة للحد من هذا العدوان الذي يرتبط قبل كل شيء بالاستقرار وتحديد منطقة خاصة يعيش فيها النوع . وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الأسماك إلى نوعين كبيرين : نوع يحيا حياة مستقرة في منطقة خاصة غير مختلط بغيره ، وهذا النوع نزاع إلى العدوان ، ونوع ثان يعيش على هيئة أسراب دائبة الحركة والتنقل وهذا النوع لا يعرف العدوان . ويبدو أن العدوان النوعي (بين أفراد النوع الواحد) ضروري للمحافظة على حياة النوع النزاع إلى العدوان . وللعنوان وظائف متعددة ، منها وظيفة عرفت منذ عهد بعيد ، وهي انتخاب أصلح أفراد النوع ، فنرى الفرد الصالح من أفراد النوع ينتشر بفضل الانتخاب والوراثة ، ويؤدي هذا الانتشار إلى زوال الحالة الأولى للنوع ، وانتقال النوع إلى حالة جديدة أرقى من الأولى .

ومن وظائف العدوان أيضا تقسيم المجال الحيوي المتاح بين أفراد النوع الواحد . ذلك أن كل فرد أو جماعة يحتل « مكانا ملائما » في نطاق مجموعة الأنواع الأخرى التي يعيش معها هذا الفرد أو الجماعة بطريقة متكاملة لا متوافقة . وعندما يزيد عدد الأفراد في نوع ما على قدر معين يصبح « المكان الملائم » لكل فرد من أفراد هذا النوع معرضا للخطر مما يؤدي إلى اختلال التوازن البيئي كله . وهناك أيضا تعاون نوعي (بين أفراد النوع) لا تعرفه البيئة غير النومية . والنتيجة العاجلة لذلك هي فناء النوع نتيجة لبعض الظواهر الشاذة المنحرفة . على أنه يمكن القول بوجه عام بأن العدوان النوعي يؤدي وظيفة تنظيمية في مجموع النوع كله . والواقع أن العدوان لا يقضى إلى إبادة النوع في الظروف العادية على الأقل . ولا نزاع في أنه عامل جوهري في تنظيم الفرائز على نحو يؤدي إلى حماية الحياة (ك . لورنز ١٩٦٩ ص ٥٨) . يضاف إلى ذلك أن العدوان في كثير من الأنواع يتم تنظيمه في أثناء عملية

النشوء النوعى على نحو قلما يؤدي الى نتائج خطيرة (انظر - على سبيل المثال - الملاحظات التى اوردتها ج. فان لافيك - جودال ، ١٩٧١ بشأن قرود الشمبانزى). ومن ذلك نرى ان ثمة موانع نوعية تحد من العدوان . والواقع انه يتم تنظيمه بحيث نستطيع ان تبين وجود طائفتين احدهما تمتاز بالتضامن بين افرادها والاخرى تجنب للعدوان اى ان التضامن يقتصر بالعدوان اقتران الشيء بضده . اما فى حالة الاسواع الحيوانية التى تعيش على هيئة قطيع (الماشية والافنام) فلا نرى اثراً للتضامن ، بل تنعدم الصلة الشخصية . وفى حالة الحيوانات ذات الطابع البدائى المحض كالزواحف نجد ان العدوان لا يقتصر بضده (اى التضامن) ، اما فى حالة الحيوانات الراقية فاننا نجد الصداقة الفردية تنمو بمثل النسبة التى ينمو بها العدوان .

هذا وسلوك الانسان يرتبط - قبل كل شيء بغواين السلوك الغريزى الذى تطور عن طريق النشوء النوعى . ومن اوجه التشابه العجيب بين النوع الانسانى والنوع الحيوانى الراقى ذلك التعارض فى انماط السلوك بين الطائفة المتضامنة والطائفة الجانحة للعدوان ، فنجد ان العدوان ينفجر ضد اولئك الافراد الذين لا ينتمون الى الجماعة المتضامنة .

والغريب فى امر الجنس البشرى هو ذلك التناقض العجيب بين غرائزه ، واسمى ما يتحلى به من الصفات : العقل والبيان . فالاختراعات الفنية التى تراكمت على مر الزمن بحكم التوارث ، وكذلك تطور الحضارة المادية ، كل ذلك ادى بسرعة الى الاخلال بالتوازن النوعى للعدوان ، والقيود المفروضة عليه بفعل النشوء النوعى . وايضاح ذلك ان الانسان ظل منذ البداية يتفدى بالحيوان والنبات كليهما ، ولا يميل للذى لانه غير مسلح ذاتيا للعدوان على بنى جسده ونوعه . ولكن الاختراعات الفنية عززت منذ البداية نزعاته العدوانية بادوات القتال التى حدثت من استعمالها فى الواقع تلك القيود والموانع التى تفرضها غرائزه . وازاء ذلك اخذت نزعة العدوان تقوى فى النوع الانسانى بفعل الانتخاب الطبيعى الذى يمتاز بانه عملية نوعية (خاصة بافراد النوع) لا صلة لها بالبيئة غير النوعية . ونتيجة لذلك اصبح هذا العدوان ينذر باوخم العواقب ، كما يحدث فى جميع الحالات التى تجرى فيها عملية الانتخاب الطبيعى . وللمحد من عواقب هذا العدوان هناك وسيلتان متاحتان امام النوع الانسانى : اولاهما المسؤولية الاخلاقية ، ولكن فاعلية هذه المسؤولية محدودة جدا ، لانه غير محكومة بقانون العقل والمنطق ، بل محكومة بالفرائز الاجتماعية الوراثية . ثم ان فاعلية هذه المسؤولية مقصورة قبل كل شيء على الطائفة المتضامنة . وغاية ما يقال فى ذلك ان الاخلاق ليست سوى وسيلة تعويضية فى نطاق نظام سلوكى تعتبر فيه الميول الوراثية عنصرا ضروريا .

والوسيلة الاخرى المتاحة امام الجنس البشرى هى وضع معايير وتقاليد ثقافية شبيهة بالفرائز الوراثة المذكورة فى النوع الحيوانى . وميزة هذه المعايير

والتقاليد أنها تحدد السلوك بطريقة ثابتة كما تحدده الفرائز ، كما أنها توجه مظاهر العدوان الوعى نحو ضروب من النشاط لا يضر النوع كالمناظرات الشفوية ، والمسابقات الرياضية ، والمنافسات العلمية . ومن مزاياها أيضا أنها تساعد على اعلاء الفرائز . ولهذا نبه الباحثون مرارا الى ضرورة تعميم النظم التى تؤدى الى تقليل مظاهر العدوان العنيفة فى المجتمعات الزراعية . ولا يمكن أن تنسب الجرائم الناشئة عن العدوان الانسانى الا الى وجود قصور فى هذه النظم . ولا شك أن الانسان حيوان ثقافى بطبعه . وبعبارة أخرى نقول أن نواذعه الفطرية موجودة فيه بحكم نشأته النوعية ، وهى فى حاجة الى الثقافة حتى يتسنى تهذيبها وتكميلها . وقد يكون كبت النزعات العدوانية بالمسكنات أحد الحلول التى لا تنقل من موهبة الخيال والابتكار ، ولكنها تؤثر على مشاعر التضامن والصدقة والمحبة ، لأن هذه المشاعر لا يمكن ظهورها الا اذا وقع العدوان . ولذلك فإن كبت هذه النواذع قد ينم بشمن فادح هو تغيير طبيعة الجنس البشرى تغييرا شاذا مخالفا للمعتاد ، وهذا قد يولد عدوانا ذا طابع شاذ منحرف يضر بالأسس البيولوجية للحياة البشرية .

وقبل أن نتوغل فى البحث ، وفى ضوء ما سبق ذكره ، دعنا نضع نظرية خاصة بالعلاقة بين انعدام الوازع الذى تخلقه الثقافة لمنع العدوان ، بل اعتراف الثقافة رسميا بأشكال العدوان العنيفة المختلفة كالقتل والحرب واستغلال الانسان للانسان ، وبين العدوان على البيئة الطبيعية . لقد رأينا أننا كيف أن العدوان النوعى للوع الحيوانى يقتصر عادة بظروف الحياة فى البيئة غير النوعية ، كما أنه يؤدى الى إعادة التوازن المستمر بين النوع فى مجموعه عن طريق المحافظة على « الأماكن الملائمة » . وحتى اذا انفصل العدوان النوعى عن ظروف البيئة فانه يؤدى الى نتائج خطيرة تضر بالنوع ، كما يؤدى الى الاخلال الجزئى بالتوازن فى النوع كله .

اما فيما يتعلق بالانسان فان العدوان فى ابرز مظاهره - أى الحرب - وبخاصة مع استخدام الوسيلة الحاضرة - وهى الدمار الشامل - يؤدى الى نتائج مماثلة . على أن الحرب ليست سوى حالة محدودة . ذلك أن العدوان اذا ترجم الى سيطرة الانسان على الانسان أو استغلال الانسان للانسان فانه يؤدى الى نتائج خطيرة بالنسبة للبيئة ، والواقع أن أى ضرب من ضروب السيطرة أو الاستغلال اذا مضى الى نتائجه المنطقية يتجاهل وينكر معا الأحوال المعيشية للشعوب الخاضعة للسيطرة أو الاستغلال . وبعبارة أخرى نقول أن ظهور العدوان الوعى الذى لا صلة له بالظروف غير النوعية - أى عدوان طائفة من النوع لا تخضع للأحوال المعيشية المسائدة فى النوع ككل ، يؤدى الى تدهور البيئة . ولنضرب مثلا أو مثلين للمجتمعات التى لم تهتئ للطبيعة دورة أخرى من دورات التكاثر والانتاج ، ولنبحث فى أصول هذه الحركة .

لا شك أن المجتمعات البدوية فى اواسط آسيا كانت خلال تاريخ الانسان كله من بين الشعوب التى خربت الطبيعة الى أقصى حد . ولاريد أن العلاقة بين

القبائل البدوية المتنقلة والشعوب المتحضرة المستقرة هي من العوامل الجوهرية في تاريخ العالم ، وان لم يتم حتى الآن دراسة هذه العلاقة بطريقة واقية بالفرض . . وان نبحث في هذا المقام السلسلة الكاملة للنتائج التي نتجحت عن هذه العلاقة ، ولكننا سنقتصر بحثنا على آثارها المباشرة في احتلال الأرض ، فنقول ان شعوب آسيا الوسطى كانت في اول أمرها تسكن الغابات وتشتغل بالصيد ، ثم تحولت الى تربية المواشي واستئناس الحيوانات الثديية الكبرى ، والى الهجرة الموسمية . وكانت السهوب (الاستبس) هي الأقاليم التي يعيشون فيها في ذلك الوقت . وقد اذت اساليب الإنتاج في السهوب الى نوع خاص من التنظيم الاجتماعي سمته الكبرى هي تكوين قبائل متعاونة تشترك معا في استغلال المروج الطبيعية (البراري) وكان معنى هذا التطور ان الحرب كانت عملا يرتبط بأسلوب الحياة ، ولذلك اذت الى اختراع وسائل حربية متقنة تقوم على استخدام الخيل والقسي ، وتكفل انتفوق الحربي الدائم للقبائل البدوية على الشعوب المتحضرة حتى القرن التاسع عشر . وكان هناك فرق آخر بين الفريقين هو عامل العدوان النوعي غير العادي الذي لم يعد بفائدة عملية على الشعوب المتحضرة . وكان البدوي يرى الزراعة الممتدة وراء تخوم السهوب نشاطا ملائما لاستغلال طبيعة الأرض ، ومصدرا للثراء عن طريق الغارات والاختطاف والنهب والسلب المقرون بالدمار وابادة الجنس . وكان هدفه من ذلك هو اخلال الرعي محل المحراث (الزراعة) . وبهذا تم الفاء الزراعة على مراحل متعددة في مساحات كثيرة من آسيا ، وبخاصة في الشرقين الأدنى والوسط . « لقد تم أسر الفئ رجل على قيد الحياة » وتم تكديسهم بعضهم فوق بعض ، وتغطيتهم بالطين والطوب لكي يتسنى عمل أبراج منهم . لقد بنى جنودنا جيلا من جثث الوتى ، واقاموا من رؤوسهم أبراجا . وعندما وصلنا الى ضفاف نهر هلمند دمرنا السد المعروف باسم سد رستم » حتى لقد أصبح هذا البناء القديم أثرا بعد عين . (حملة تيمورلنك كما وردت في ظافر نامه ، اقتبسها ر . جروسية في كتابه ١٩٦٠ ، ص ٥٠٦) . وهكذا عادت شعوب السنان أخيرا الى الصحراء التي حولتها الى أرض خضراء بفضل أعمال الري الواسعة . وقد حل هذا المصير بكثير من الأقاليم الأخرى شبه القاحلة التي ادخلت المجتمعات المستقرة الزراعة فيها ، ثم غزتها القبائل الرحل فتقلص ظل الحياة عنها . وحل فيها تنظيم اجتماعي «مختلط» محل التنظيم الرأقي الذي كان فيها . وفي بعض الأحيان استحوطت هذه الأقاليم الى صحراء قاحلة . وهذا الدمار الذي حل بالطبيعة نتيجة العدوان النوعي في أعنف مظاهره أمر لافت للنظر . ولكن في وسعنا ان نقول ان هذا العنيف ليس سوى نتيجة النظم الاجتماعية السائدة . فلم يظهر بهذا الشكل الجذري الا لمعارضة اساليب الإنتاج وما نجم عنها من النظم الاجتماعية التي اخذت بها الشعوب المتحضرة . يضاف الى ذلك ان جميع الشعوب البدوية التي انتشرت على حدود السهوب لم تحدث قط من الدمار ما أحدثته جحافل اتبلا او جحافل جنكيزخان أو تيمورلنك . ولكن أكثر القبائل تدميرا (وأكثرها « وحشية » وكان اتصالها بالمجتمعات المستقرة قليلا سرعان ما انتهجت مسلكا مفايريا ازاء الزراعة ،

ذلك أنها عاذت فعكفت على أحيائها ، فلم يمض وقت طويل حتى رأت الدول البدوية أن استغلال الأرض بالطريقة العادية والاستيلاء على ضريبة الخراج أجدى من النهب والسلب والدمار الذى لم ينتج عنه سوى اتساع رقعة الرامى الضعيفة الانتاج . وقد أسفر هذا التقدير - الذى يتجلى فيه بوضوح أثر التطور التاريخى التدريجى في الدول البدوية التى سيطرت على المجتمعات المتحضرة - عن اعادة توجيه العدوان ، كما أسفر عن ايجاد تنظيم أثر رخاء وثروة بقدر ما سمحت به الظروف البدوية المتطورة .

ولضرب مثلا آخر لتدمير الطبيعة تدميرا تاما * وإذا كنا فى هذا المثل نجد أنفسنا مرة أخرى أمام شعب بدوى يشتغل بتربية الماشية فأننا لا نضربه عن قصد ، ولا نضربه لما يشعر به هذا الشعب من ميل شديد الى الدمار ، وإنما نضربه فى الواقع لبيان التوازن البيئى الهش فى الأقاليم شبه الصحراوية التى يعيش فيها وعليها . وبيان هذا المثل أن السهوب الجزائرية ظلت طوال قرن من الزمان عرضة للتدهور السريع ، وإذا ظل هذا التدهور يتفاقم على نحو ما يحدث الآن فإن الجزائر - وف تصبح بعد ثلاثين سنة من الآن شريطا ساحليا ضيقا يفصله جبال أطلس عن الصحراء التى سوف تزحف بخطى كبيرة نحو الشمال . وإن الدمار الذى يحدث هنا وسببه يماثلان ما يجرى فى أنحاء العالم الأخرى وبخاصة فى الشرقي الأدنى والأوسط .

وهنا نجد ثلاثة اتجاهات تعمل معا على الاخلال بالتوازن البيئى وتساعد على تعزيل الأرض الى صحراء . أول هذه الاتجاهات أن التوسع فى تطهير الأرض من الأشجار والنبات ، وزراعة الحبوب فى غير الأرض الصالحة وفى غير المناطق التى ظلت مزروعة منذ زمن طويل ، لا يزيدان من موارد الثروة ، بل يؤديان الى سرعة تآكل التربة وتعريضها بفعل الرياح ، مما يؤدى الى تحويلها الى أرض جدياء ، وبذلك تضيق الرقعة الصالحة للزراعة وتربية الماشية ، ويؤدى ضيقها الى ازدياد الضغط على المناطق التى لم تمتد اليها يد الدمار حتى الآن . وثانيها أن زيادة المواشى والأغنام فى المناطق القليلة التى ضاقت رقعتها كما ذكرنا يؤدى الى تجاوز القدر المتاح من الأعلاف والإسراف فى رعى الماشية ، وهذا يؤدى الى عدم تجديد العشب والنبات ، وتعريض الأرض لعامل التعرية مرة أخرى . وثالثها وآخرها أن البحث عن الوقود يؤدى الى استئصال الأشجار التى تساعد على وقاية التربة من الرياح .

ثم إن اخفاء المزروعات ، والتغذية - بفعل العوامل الطبيعية المختلفة - يؤديان الى قلة موارد المياه اللازمة لتجديد نمو النبات . وقد كانت حدود الأرض فى المجتمع التقليدى ذات أهمية مباشرة للجماعات المستقلة بتربية المواشى ، وأدركت هذه الجماعات أنها تستطيع مجاوزة هذه الحدود دون تعريضها لخطر التدهور . وفضلا عن ذلك أتاح التضامن بين القبائل لكل فرد أن يعيش فى حدود الإمكانات التى تتيحها بيئة السهوب ، فأمكن ايجاد التوازن بين الإنسان وبيئته ،

وبعد إقامة هذا التوازن بالفعل ، وهنا استجاب التنظيم الاجتماعي كما استجاب في أي مكان آخر للعلاقة التي أقامها الإنسان مع الطبيعة .

هذا والأصل في تطور السهوب جاء من مصدر خارجي ، فهو يرجع أولا وقبل كل شيء الى فواتين الملكية التي وضعها الاستعمار وجردها السكان الأصليين من الأراضي الغنية على السهل الساحلي ، ونبت الفلاحين المعدومين الذين لم يتح لهم بدليل من الصناعة في غير عمل البحر . وهكذا ازداد عدد سكان السهوب خلال قرن من الزمان عشرة أمثال ما كان عليه . ثم تدخل منطق التاجر فحطم التنظيم الاجتماعي والاقتصادي في السهوب نفسها ، وكانت الملكية حتى ذلك الحين جماعية أو مشتركة فأصبحت بعد ذلك محلا للاستغلال الفردي ، واستطاع أصحاب القطعان الكبيرة من الماشية والأغنام - بفضل وسائل النقل الحديثة بالشاحنات الكبيرة - أن يحرموا صفار مربى الماشية من مواردهم ، فاضطروهم الى تركيز الرعي في مناطق صغيرة أو الاشتغال بالزراعة ، وحدث أيضا تركيز في ملكية اجود الأراضي ، فحدث العدول عن الفكرة القديمة الموروثة عن الأسلاف وهي إعادة توزيع الأرض الصالحة بصورة دورية على أساس عدد افراد الأسرة ، وبذلك حكم على السكان المحرومين بتطهير الأرض الواقعة في مناطق الحدود مما بها من نبات وأشجار ، وأصبح هؤلاء السكان أدوات نشيطة في تحويل الأرض الى صحراء . ومن هذا ينضح أن هذا التفكك الاجتماعي والاقتصادي هو السبب في تخریب البيئة الطبيعية .

ان منطق التجارة يقتضى اختفاء التضامن بين أفراد يعيشون في وسط بيئي معين ، وبعد - بحكم هذا التخریب الاجتماعي - عقبة في سبيل المحافظة على الطبيعة أو إعادة دورتها الإنتاجية من جديد . وهنا بالضبط نجد - في مثل هذه الحالة - العملية الأساسية التي تقود الرأسمالية من الانتاج الى تخریب البيئة .

ومعروف ان عملية الانتاج تقوم على القيمة التبادلية . وإيضاح ذلك ان النشاط الإنتاجي لا يجري بأى حال على أساس قيمة المنفعة ، أى لا يجري على أساس السلع النافعة للأفراد أو الجماعات ، ولكن الذى يحدد هذه السلع هو السوق الذى تتاح فيه عملية التبادل ، وتحقيق الربح من راء هذا التعامل التجارى . لذلك لا يتم تنظيم الانتاج طبقا للقيم والمبادئ السامية على المصالح الذاتية للأفراد ، المستمدة من الدين والتقاليد والعقل ، والمبررة عن التنظيم العالمى للمجتمع وسلافته بالبيئة الطبيعية ، بل يتم تنظيمه بواسطة السوق وقانون العرض والطلب . اذا كان هناك تنظيم أو تطور للمجتمع لا يزال قائما فان هذا التنظيم والتطور هما نتيجة قرارات فردية غير متفق عليها تهدف الى زيادة الربح ، ورفع معدل الربح . ولم يعد التنظيم الاجتماعي وبالتالي توثيق الصلة مع البيئة الطبيعية هما مصدر نشاط الأفراد ومصدر شرعية هذا النشاط ، بل أصبح هذا المصدر هو نتائج هذا النشاط ، أى انهما لا يعتبران معيارا لهذا النشاط ، بل تؤكد

الأيديولوجية الرأسمالية أن النشاط الفردي الذي تعد الفائدة مصدرة وحافزه الوحيد يعود على المجتمع بأعظم الفوائد: كما تؤكد أن القولات النظرية التي تنادي بها البورجوازية - وهى مذهب الفردية أو انكار كل سلطة فوق الفرد ، والمساواة ، والحرية ، والعالمية وحرية التعاقد ، والتسامح ، والملكية - هى نتيجة الأدوات الأساسية للإنتاج . وسأهتم هنا بالكلام على نتائج المذهب الفردي والقول بأن « الإدراك الفردي هو الأصل المطلق للفكر والعمل أو للنظرية والتطبيق ، ذلك أن المذهب الفردي يحدد موقف المجتمعات القريبة الحديثة آزاء البيئة الطبيعية . وظاهر أن انكار المعايير والمبادئ والقيم التى تملو على سلطة الفرد فى تنظيم الإنتاج يقتضى - بطريق التلازم - تأكيد القول بأن العقل هو الأساس المطلق الوحيد للعلم والعمل . والثمرة المباشرة لهذا القول هى انقطاع الصلة بين الإنسان والبيئة الطبيعية .

والنتيجة العملية هى أن العلم الذى يكتسبه فرد أو أكثر هو الذى يتم تطبيقه على الطبيعة وعلى المجتمع . وهذا عكس ما هو معروف من أن العلوم فى ميدان العلوم الطبيعية والاجتماعية تنمو وتتطور على أساس الاحتياجات العملية والتجربة .

وقد كان المذهب الفردي ضروريا للقضاء على التنظيم الاجتماعى القديم الذى كانت القاعدة فيه هى المحافظة على البيئة الطبيعية والمحافظة على دورة انتاجية معينة ، كما كان ضروريا لكى يكتسب التاجر ثقة فى عمله الذى لا صلة له بالأخلاق أو أى معيار بخالف منطق التبادل التجارى . وفضلا عن ذلك نجد فى اطار الانتاج (الرأسمالى) المتخلف والمكون من وحدات صغيرة أن الإنسان لم يدخل أى تعديل عالمي ملموس فى الدورات الانتاجية الطبيعية ، وبذلك استطاعت الرأسمالية أن تنمو لفترة معينة من الزمن دون قيود . واليوم تغيرت الأمور عما كانت عليه . ولكن من الواضح أن الصعوبات التى تواجهها الرأسمالية ليست ناشئة عن أى عادل جديد من الناحية الكمية وإنما هى ناشئة عن فكرة أو العدمية (المذهب القائل بأن المبادئ الدينية والأخلاقية لا أساس لها من الصحة) المتأصلة فى النظام الرأسمالى أى رفض أى مبادئ أخلاقية تحد من عمليات السوق . وطبقا لمصطلحات نظرية العدوان نستطيع أن نقول أن النظام الرأسمالى قد طلق العنان للعدوان النوعى فى اتجاه معين هو استغلال العمال عن طريق الملكية الفردية لوسائل الإنتاج . ومنطق هذا النوع من العدوان لا يرتبط ببقاء النوع فى البيئة غير النوعية . ونتيجة ذلك فى المدى القصير أن يكون بقاء النوع مهددا بالخطر . ذلك أن بقاء النوع يتطلب توجيه العدوان الى أهداف أخرى أو يكون المنطق الرأسمالى - إذا أمكن - خاضعا لعدد معين من المعايير المتصلة بإعادة الدورة الانتاجية للطبيعة ، أن تخريب البيئة الطبيعية الذى نراه فى النظام الرأسمالى لا يمكن أن يتكرر حدوثه فى علاقات الإنتاج الأخرى .

وإذا كان النظام الرأسمالي ليس سوى وسيلة من وسائل الإنتاج تعمل على تخريب الطبيعة بطريقة منظمة فهي لاشك فيه أنه في الوقت الحاضر هو النظام الذي يقوم باكبر قدر من التخريب لا لسبب إلا لأنه هو الوسيلة الكبرى للتنظيم الإنتاجي ، وآية ذلك أن العامل الحاسم في أزمة البيئة ليس هو معدل النمو السكاني في الهند ، ولكنه معدل النمو الإنتاجي في الولايات المتحدة لأنها تنتج أكثر من ٥٠٪ من السلع اللازمة للجنس البشري . ولما كانت الولايات المتحدة تخصص قطاعا كبيرا من طاقتها الصناعية للحرب فانها بذلك تمضي في سبيل تخريب التوازن البيئي الحيوي للإنسان .

واققتصاد السوق يقف موقف الحياد ازاء البيئة . ولا يجوز للمرء أن يدهش إذا علم أن أعظم الهيئات تلوثا - وهي الشركات العملاقة - هي أيضا أكبر مورد لسوق المواد المضادة للتلوث في الولايات المتحدة . ومعظم الشركات المعنية بمكافحة التلوث لا تعمل على زيادة التلوث فحسب ، بل هي تورطت - فوق ذلك - المنتجات الكيميائية والآلات والوقود للشركات الملوثة الكبرى، وتجنى أرباحا - طول الوقت - من القروض والتسهيلات التي تقدمها الحكومة .

ومن أغرب أمثلة الشذوذ الذي يتسم به اقتصاد السوق أن وسائل النقل تكاد تقتصر على استخدام السيارات ، على الرغم من أنها أعلى ثمنا من وسائل النقل العادية ، وعلى الرغم من أن ٣٠٪ فقط من السكان هم الذين يستفيدون منها ، وأنها تلحق أضرارا بالغة بالبيئة سواء في المدن أو الريف ، وعلى الرغم من أنها تلوث الهواء (من بين ١٠٠.٠٠٠ طن من الملوثات التي تنهال على مدينة لوس أنجلوس يوجد ٧.٠٠٠ طن تنبعث من السيارات) ، وعلى الرغم من أنها تضيع الكثير من الوقت ، وتجلب الكثير من الكوارث على النوع البشري (١٥.٠٠٠ وفاة ، و ٣٠٠.٠٠٠ إصابة في فرنسا كل عام) . وقد ذكر « ميخائيل هارنجنون » أحد رجال الرأسمالية الأمريكية المتقدمة أن صناعة السيارات في أمريكا لم يتوقف نموها نتيجة الأزمة الخاصة بوسائل الانتقال داخل المدن بل على العكس تجنى أرباحا طائلة من وراء هذه الأزمة ، وأضاف مرددا ما قاله الأديب جونسون عن « المجتمع العظيم » : « توجد في هذه البلاد قوى كبيرة تجنى أرباحا من المجتمع العادي ، ولذلك تعمل على بقاءه على ما هو عليه ، وتعارض بشدة على الدوام في تهيئة أفضل الامكانيات له في المستقبل » .

ولذلك لا تدخل شئون البيئة من تلقاء نفسها في حساب رجال الأعمال والرأسماليين ، بل أنهم يعتبرونها شؤنا « خارجية » لأهمية لها . ومن حق الإنسان أن يسأل : لماذا وكيف تعنى الرأسمالية بالبيئة ؟ إن هذا السؤال يبدو الآن مناسباً أكثر منه في أي وقت مضى ، لأنه إذا ثبت أن التوازن البيئي لا يعتبره اختلال ، أو لن يختل عن قريب ، فإن الاهتمام المفاجيء والشديد بشئون البيئة الذي ظهر في السنوات الأخيرة لا يقوم على أساس علمي متين . والواقع أن مشكلة البيئة أثرت في أول الأمر من جانب قوم لا ينتمون إلى النظام الرأسمالي ، ثم

أبدتها أصوات رسمية في الدول الرأسمالية والبيئات الصناعية نفسها . ولفهم هذا التطور المدهش يجب أن ندرس التاريخ الاقتصادي في السنوات الأخيرة بمساعدة بعض الوثائق التي كان لها بعض الأثر في الأمر .

منذ عشر سنوات فقط بدا أن النظام الرأسمالي قد أفاق نهائيا من أزيمته الدورية ، فظن بعض الناس أنه قد استطاع التغلب على تناقضاته ، ونسبوا الفضل في هذا الانتعاش إلى العمل التنظيمي الذي قامت به الدولة (أطلق أخيرا اسم « رأسمالية احتكار الدولة » على النظام الاقتصادي الجديد الذي هيأ الأسباب لحدوث تحول نحو الاشتراكية دون ما حاجة إلى ثورة كبرى) ، أو نسبوه إلى انفاق الأرباح الفائضة في ترويج المبيعات بحيل مختلفة ، أو في أوجه الانفاق العمكري . ومنذ بداية العقد الثامن أخذ التغلب على تناقضات النظام الرأسمالي يضعف شيئا فشيئا ، وعاد الناس إلى التشاؤم ، وأخذوا يفقدون الأمل في استمرار النمو دون حدوث أزمات . وفي يناير ١٩٧٠ أخذ كبار رجال الأعمال في أمريكا يشعرون الناس بأنه لابد من حدوث تغييرات عميقة في النظام الرأسمالي خلال السنوات العشر الحالية مع الإبطاء من معدل النمو ، وقالوا « إن أهم المسائل المنصلة بالتطور الاقتصادي هي في الوقت الحاضر مسائل غير اقتصادية كمشكلة التلوث ، وتحسين أحوال المعيشة ، وإصلاح حال الطبقات الملوثة وحركة الهييز . وقالوا إن هذه المشكلات تختلف عن الأزمات الاقتصادية التقليدية ، وسوف يعني حلها ضرورة الإبطاء من معدل النمو الاقتصادي ، ولكن هذا الإبطاء سوف يقترن بتعديل كبير في توزيع الثروة .

ومنذ ذلك الحين سادت موجة من القلق في الولايات المتحدة تجلت في مناقشة هزت أوروبا على أثر نشر التقرير المعروف باسم تقرير « مت » وخطاب « الدكتور مانشولت » الذي الحق به . وليس من العسير علينا أن نشير إلى مواطن الضعف في هذا التقرير .

إن بعض الآراء الواردة في هذا التقرير خاطئة من أساسها . فمنها القول بأن زرع مستوى المعيشة يؤدي إلى زيادة كبيرة في معدل المواليد مع أن تجربة الدول النامية تثبت عكس ذلك تماما . ومنها أنه يذهب إلى أن إمكانيات الإنتاج الزراعي التقليدي قليلة جدا ، وهذا رأى خاطيء إذا قارناه بتقويم هيئة الأغذية والزراعة ، ومنها أنه يقول أن مواد الوقود والموارد المعدنية في طريقها إلى النفاد السريع ، وهي دعوى لا دليل عليها ، وإذا حدث هذا النفاد فمن الممكن تلافيه باللجوء إلى الموارد الأخرى . على أن أخطر ما في التقرير هو الدعوى الأساسية التي يقوم عليها ، وهي ما يسميه بفكرة « النمو الأسى في نظام نهائي » ، أي النمو طبقا لمعدل ثابت كالأس الرياضي إلى أجل محدود ، ومعنى ذلك وقف النمو السكاني .

واذا اضيف الى ذلك عامل سلبي متفرع من النمو ، هو التلوث الذى يتراكم الى امد طويل حتى بعد زوال سببه ثم يقضى على نوعية البيئة ، امكن ان نتصور الكوارث المروعة التى تحدث متى توقف نمو السكان عند حد معين . ويبدأ تقرير مت بذكر هذه الحجة « اننا لا نستطيع اليوم ان نفر من مواجهة حقيقة واضحة هي ان النمو بلغ من السرعة حدا لا نستطيع معه ان نغير النظم الاجتماعية السائدة فى هذا الكوكب وفى نظام بيئته » .

ثم يقول : « انه ينضج لنا يوما بعد يوم أن الحكومات القومية لم تعد اليوم فى وضع يمكنها من أن تضمن التوسع فى اقتصادها بصورة مطردة » . وهذه الظاهرة لا تقتصر على أوروبا بصفة خاصة ، بل تمتداه الى سائر الدول الصناعية (كالولايات المتحدة واليابان الخ) التى أصبحت فريسة للتضخم السريع المقرون بمشكلة البطالة ، وهى مشكلة تزداد خطورة يوما بعد يوم (خطاب مانسولت) .

والآن نسأل ما هى السياسة الاقتصادية التى يقترحها التقرير ؟ انها تخفيض النمو السكانى ، واعطاء الأولوية لانتاج المواد الغذائية عن طريق استثمار الأموال فى المنتجات الزراعية المعروفة بأنها غير رابحة . ثم التقليل الشديد من استهلاك السلع المادية بالنسبة لكل فرد من السكان ، على أن يتم تعويض السكان عن ذلك بالتوسع فى السلع غير المادية (التأمين الحكومى ، الترفيه الفكرى ، تنظيم وقت الفراغ) ، ثم اطالة عمر الآلات بالقضاء على أسباب التلف والضياع ، ثم تجنب انتاج السلع غير الأساسية ، ومكافحة التلوث ، وعدم استنفاد المواد الخام عن طريق توجيه الاستثمارات الى اعادة الدورة الانتاجية ، واتخاذ التدابير المضادة للتلوث . ولتحقيق أهداف هذه السياسة لابد من وضع برنامج قاس يكفل لكل فرد الحد الأدنى اللازم لمعيشته ، ويوجه الانتاج فى الطريق المرسوم (خطاب مانسولت) . وهذا البرنامج يتفق فى الحالة الراهنة مع الإجراءات التى تتخذ عادة لمكافحة الأزمات الخاصة بالانتاج الزائد الناتج عن النظام الرأسمالى ، ونحن نعلم ان هذه الأزمات ترجع أساسا الى التناقض المائل بين زيادة الطاقة الانتاجية وهبوط القدرة الاستهلاكية . ويرجع هذا الهبوط الى أن الأجر الذى يتقاضاه العامل ليس أجرا تطبيقيا (أى ليس مطابقا لقيمة ما بذل من جهد فى انتاج السلعة) ، وانما يعد أجرا تعاقديا (أى أن العامل اضطر الى قبوله بالتعاقد مع رب العمل لضعف مركزه فى المساومة بسبب اضطراره الى العمل) . ورغبة فى زيادة الأرباح والاستثمار والانتاج تلجأ الرأسمالية الى ضغط الأجور ، وهذا يؤدي الى ضغط الاستهلاك ، وتكون النتيجة صعوبة تصريف المنتجات : مما يؤدي الى انخفاض معدل الأرباح ، وهذا يؤدي بدوره الى انكماش الانتاج ثم البطالة . ولتفريج هذه الأزمة لابد من تغيير طرفي التناقض فى وقت واحد . وذلك بانلأف الانتاج الزائد او انلأف وسيلة انتاجه ، وهذا هو الطرف الأول ، ثم تعديل توزيع الثروة بقصد زيادة الاستهلاك من جديد ، وهذا هو الطرف الثانى .

والواقع أن الاقتراحات التي يشير إليها خطاب مانشولت تقوم على أساس هذين الأمرين . ولكن المشروع ذو دلالات بعيدة المدى فيما يتصل بالتناقضات الحالية ، فهو من جهة يقترح إعادة بناء الجهاز الانتاجي بصورة كاملة . ذلك بأن القطاعات التقليدية للانتاج الصناعي لم تعد تحقق ربحا ، والفوائد التي كان يمكن جنيها خلال السنوات الأخيرة من مضاعفة السلع الاستهلاكية ومن كثرة احلالها قد استنفدت ، وبخاصة اذا راعينا ان تدابير مكافحة التلوث ، واجراءات الانعاش الاقتصادي ، وإعادة الدورة الانتاجية التي تهدف الى الحد من استهلاك الموارد الطبيعية . كل ذلك يزيد من تكاليف الانتاج . ولذلك يقترح التقرير تخفيض حجم السلع المادية ، وهذا يستلزم اتلاف جزء من آلات الانتاج . ولكن هناك أبواب جديدة مفتوحة امام الاستثمار ، وهي : مكافحة التلوث والانعاش وإعادة الدورة الانتاجية والزراعة ، ونوعية الحياة ، الخ . ولا ريب ان وضع البرامج الصحيحة كفيل بتوزيع الموارد على القطاعات المختلفة ووضع الشروط التي تحد من النظام الاحتكاري في الانتاج .

هذا عن الاجراءات الخاصة بحل الطرف الأول من التناقضات ، اما الاجراءات الخاصة بحل الطرف الثاني للتغلب على الأزمة فهي تلخص في تعديل توزيع الثروة بقصد زيادة الانتاج . ومعروف أن التامين الحكومي وضمان اجر أساسي لكل فرد الخ هي وسائل حديثة لتوسيع نطاق الاستهلاك الجماهيري في افوى الدول .

ومن الأهداف المتبغاة إعادة توزيع الثروة بين الدول الكبرى والصغرى في جميع انحاء العالم . ونحن نعرف الجهود التي تبذل لغزو أسواق الدول الاشتراكية . والهدف الوحيد من كل التغييرات التي يقترحها التقرير هو التوسع في الربح والنمو الاقتصادي وزيادة معدل الأرباح أو الحد من الهبوط الذي اتجه اليه هذا المعدل . ولكن أخطر ما يهدد الاقتصاد الرأسمالي هو نمو السكان في العالم . ولما كان هدف هذا الاقتصاد هو اقتطاع القيمة الزائدة فإن التوسع في النشاط الرأسمالي (وبخاصة في الزراعة) من شأنه أن يحرك عددا كبيرا من الأفراد من العمالة والموارد ، ثم ان ازدحام الضواحي والأحياء الفقيرة بالمدن الكبرى بعدد كبير من الكادحين الذين لا يجدون عملا من شأنه أن يؤدي الى التذمر الاجتماعي ويزيد من احتمالات قيام الثورة .

وفي نطاق النظام الرأسمالي الذي يهدف الى تحقيق الأرباح يتعذر تطبيق نظام الضمان الاجتماعي على هذه الجماهير . ولذلك كان تخفيض معدل المواليد امرا ضروريا لاستقرار النظام الرأسمالي .

ومن هذا نستطيع ان نفهم النظرية الأساسية التي يقوم عليها تقرير مت : وان نفهم السبب في دعوته الى تحديد النمو في بعض النواحي مثل السكان ورأس المال والتلوث ، واطلاقه في نواح أخرى مثل التكنولوجيا التي تهيب السبيل للحد

من التلوث ، واكتشاف موارد طبيعية جديدة . وقد وضعت النظرية الأساسية بحيث تتضمن الحل المرتقب ألا وهو الوسائل التي يحسن اتباعها لمعالجة الأزمة النخمة التي تعانيها الرأسمالية . ولنتكلم - في هذه المرحلة - عن موقف البيئة المزدوج في الخطة السياسية والاقتصادية . أن التقرير يضخم إلى أقصى حد الأخطار التي سوف تنجم عن سرعة نفاد الموارد الطبيعية ، وانتشار التلوث ، ويتخذ من ذلك حجة أيديولوجية (نظرية) لتأييد التغييرات الاقتصادية المقترحة . وبعبارة أدق نقول أن هذه الأيديولوجية تريد أن تخدعنا ، فتقول أن المسئول عن تدهور البيئة الطبيعية وآثاره الضارة ليس هو المنطق النهلستي الذي يسيطر على الإنتاج من أجل السوق . بل الملموم في ذلك هو الجنس البشري والناس جميعا ، والعوامل المسئولة هي تقدم البشرية . والاحتياجات المتزايدة باستمرار ، والنزعة العدوانية المتأصلة في طبيعة الإنسان . ومعنى ذلك أننا جميعا آثمون ، ويتعين علينا جميعا أن نشترك في شن حرب مقدسة من أجل البيئة ، ونفرض هذه الحرب على كل مواطن أن يدفع الثمن ، وأن يوافق على ارتفاع أسعار السلع المادية التي يتمتع بها الآن . ولكن هذه السلع سيتناولها التطوير بحيث تكون أخف ضرا وأطول عمرا ، وبحيث تتضمن ميزانيتها بندا جديدا من النفقات (يخصم بواسطة الضرائب أو شراء الخدمات) خاصة بالبيئة وبالظروف الكلية الحياة .

وبهذا يدخل في ميدان السلع عنصر جديد من الحياة الفردية والعامية أعنى « نوعية الحياة » . ويقول لنا المنطق التجاري في ذلك : « لقد تحقق حتى الآن ما طالب به الناس من تحسين أحوال الحياة . وظهر أثر ذلك في السلع المادية ، وزيادة الأجور وضمان الدخل . واليوم يطالب الناس بتحسين « نوعية الحياة » أي الأحوال الكلية للحياة والبيئة . والحل الذي تقترحه من شأنه أن يقضى على ما يعانيه الناس من السامة والضجر والشعور بالاهمال . والعدوان المكبوت في الصدور الذي يعود فيظهر في صورة أطماع السلوك الانتحاري ، وأعمال العنف .

يضاف إلى ذلك أن إعادة استخدام المنتجات المستعملة . وإجراء البحوث لتنفيذ عمليات الإنتاج التي لا تؤدي إلى تلوث البيئة . وإنتاج المعدات الخاصة بمكافحة التلوث ، كل ذلك سوف يفتح مجالات جديدة وضخمة لاستثمار رأس المال الزائد . ففي الولايات المتحدة يقدر أن رقم مبيعات هذه المجالات في السنوات القلائل القادمة سوف يعادل رقم المبيعات المحققة في مجال أبحاث الفضاء وإرتياد الفضاء . ومن المقدّر خلال المدة الباقية من هذا القرن اتفاق ٥٥.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠ فرنك لمكافحة تلوث الجو ، واتفاق ٧٥.٠٠٠.٠٠٠.٠٠٠ فرنك لمكافحة تلوث الماء . وفي فرنسا سوف تستطيع صناعة مكافحة التلوث أن تستخدم ٥.٠٠٠.٠٠٠ شخص قبل سنة ٢٠٠٠ ، ومن المقدّر أن ينمو سوق المعدات والآلات اللازمة لهذا الغرض بمعدل سنوي يتراوح بين ١٥٪ و ٢٠٪ خلال السنوات القليلة القادمة . ومنذ عدة سنوات شكلت الشركات العملاقة والمؤسسات المالية الكبرى (أهمها في فرنسا بنك السويس ولازار فرير) هيئات خاصة للتدخل في السوق . والواقع أن مكافحة

التلوث سوف تفتح الطريق امام مشروعات صناعية كبرى جديدة . وستكون هذه المكافحة هي الصناعة الأساسية في العدة الثامن . وفي الولايات المتحدة سوف يتكالب الناس على هذه الصناعة كما يتكالبون على حقول الذهب سعيًا وراء الثروة . وسوف تكون البيئة هي الهدف الأكبر بعد الاهداف النووية والفضائية . انها هي التحدي الجديد ، وهي المجال الذي سوف تنفق فيه الأموال في السنوات القليلة القادمة (ج . بيركو ، ١٩٧١) ، لكن سرعة نمو القطاعات والمجالات الجديدة تتوقف على نجاح الجهود الايديولوجي ، فهذا وحده هو الذي يمكن أن يؤدي - عن طريق المستهلك - الى زيادة الاسعار الناجمة عن تطوير السلع المعروضة (كاطالة عمرها: وتقليل آثار التلوث بالنسبة للسيارات ، الخ) ، والناجمة عن تغيير العمليات الصناعية ، وعن الأرباح التي تجنيها الشركات الاحتكارية . والواقع ان الشركات العملاقة سوف تكون هي المستفيد الرئيسي من السوق الجديدة ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى فان حيازة واستخدام المعدات المطابقة للمعايير الجديدة من حيث التكلفة سوف تتفاوت تفاوتًا كبيرًا بالنسبة للإنتاج الواحد على أساس حجم الشركة المعنية ، ولذلك سوف تضطر الشركات الصغيرة الى الانسحاب من الميدان ، وسوف يتقدم مركز الشركات الاحتكارية التي تتحكم في الاسعار . ومن هنا سوف يؤدي تطوير العمليات الصناعية الى إلغاء نتائج النمو الاقتصادي بالنسبة للفرد . وليس المقصود من اقتراح تخفيض النمو أو احلال فكرة « اجمالي المنفعة القومية » محال « اجمالي الناتج القومي » هو إلغاء الأرباح أو تراكم رأس المال أو وقف النمو ، بل المقصود هو اعادة تكوين الجهاز الاقتصادي وابداع قطاع جديد فيه يحقق أرباحًا نالبة تمتص آثار النمو أو تقوم بأكثر من ذلك .

ولاربع ان تبعة التدابير التي تتخذ للمحافظة على البيئة - وهي التبعة التي سوف يتحملها الفرد (ارتفاع الاسعار) ويتحملها رجال الأعمال (عدم المساواة ازاء هذه التدابير) من شأنها ان تجعل تدخل الدولة أمرًا ضروريًا . وقد حددت إحدى المقالات هذا المعنى فنشرته بعنوان مناسب هو « الشرطة تبرم الصفقة » ا.ب. ان الحكومة سوف تفصل في الأمر . فالدولة - عند خلق قطاعات اقتصادية جديدة - سوف تقوم بتحديد معايير التلوث ، واستخدام الموارد الطبيعية ، ووضع المعايير الخاصة بالمنتجات الصناعية ، واعانة الاستثمارات ، وفتح سوق واسعة للمعدات والأجهزة العامة ، وتمويل البحوث ، وفوق ذلك كله وضع سياسة لتدخل الدولة .

وإذا صح ظننا - وهو ان العائق دون حل مشكلات البيئة يرجع الى رغبة الشركات العملاقة في ايجاد مجال جديد لنشاطها - وجب أن تكون سياسة الدولة متفقة مع هذه الرغبة . فما هي السياسة الواجب اتباعها ؟ ان التلوث وآثاره الضارة ، وسوء استخدام الموارد الطبيعية ، كل ذلك آثار خارجية تبين لنا حدود اقتصاد السوق . والحل العلمي السليم لمشكلات البيئة هو اتباع نظام « التنفيذ المرتدة أو الاستراتيجية » وتطبيقه على الشركات التي تلوث البيئة ، وذلك بمطالبة

هذه الشركات بدفع تكاليف مكافحة التلوث بغية « استرجاع » حالة النقاء الاولى قبل التلوث . وهذا ما تجرى عليه حكومة الولايات المتحدة ولجنة البيئة المعروفة باسم « أوسيد » .

وهذه السياسة تؤدي منطقيا الى تقرير مبدأ « الملوث الدافع » اى قيام الملوث بدفع التكاليف الاجتماعية اللازمة لمكافحة التلوث . ولا غبار على هذا المنطق من وجهة نظر علم الاقتصاد السياسى التقليدى ، الا انه يصطدم ببعض العقبات التى تجعل من الصعب تنفيذه . واولها ان الطبيعة تشكل نظاما (الأجدر ان يقال انه نظام فى طور التكوين) معقدا تجرى فى داخله تفاعلات شتى ، ولذا كان من المنعذر فى اغلب الأحيان معرفة العامل الذى تسبب فى التلوث . على ان الاخطر من ذلك هو ان اقرار مبدأ الملوث الدافع يتطلب تقويما للتكلفة الاجتماعية . . ومعلوم ان هذا التقويم لا يتأتى الا عن تقدير تجارى للقيمة التبادلية للسلع « الطبيعية » لا لقيمة المنفعة التى يمكن تقديرها بالنقد . ان ضروب التلويح البيئى التى جرت حتى الآن منشأها ان القيمة التبادلية لها كانت معدومة بسبب كثرة شيوعها وسعة انتشارها وما يترتب على هذا الشيوع والانتشار من عدم ملكية أحد لها يضاف الى ذلك ان هناك صورا للتلويح البيئى لا تصبح حقيقة واقعة الا فى المستقبل . ومعنى ذلك انه لا يمكن تقدير ثمن لها فى الوقت الحاضر .

ومن المزايا التى تترتب على الاهتمام بمشكلات بيئية معينة - كمشكلة النلوث - ان هذا الاهتمام لا يصطدم بالقواعد التى يقوم عليها اقتصاد السوق ومصالحه المباشرة . اما اذا أريد ان يتسع نطاق هذا الاهتمام ليشمل مشكلات البيئة فى جميع انحاء العالم فان هذا يتطلب اجراء بحوث واسعة النطاق فى اوجه التوازن البيئى فى العالم بأسره ، وفى اوجه النشاط الانسانى كله . ومثل هذه البحوث التى تعادل تكاليفها بلا شك ما تم انفاقه فى مجال ارتياد الفضاء لا تنطوى على أية فائدة لرجال الأعمال فى أجل قريب . بل على العكس قد تؤدي الى وضع سلسلة من المعايير الضرورية التى نخرج عن دائرة السوق . ولذلك ترفضه . ذلك ان مثل هذه المعايير المتصلة بالبيئة الطبيعية سوف تصدر - فى النهاية - عن الانسان الذى يراعى فيها تهيئة الظروف المناسبة لبقائه . اى انها سوف تقوم على قيمة المنفعة وتفتح نفرة فى منطق التبادل النبلى ينفذ منها منطق عام جديد يقوم على اساس المنفعة ، يضاف الى ذلك ان اخضاع النشاط الانتاجى لغاية بيئية تشمل العالم كله سوف تكون له نتائج مباشرة عميقة الجذور بالنسبة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية واساليب الانتاج . من ذلك ان الاخذ بالنظرة العالمية سوف يؤدي الى الغاء النتائج التى تترتب فى الماضى على التفرقة بين البيئة الحضرية والبيئة الريفية . ومن ذلك ايضا انه لن يصبح هناك مبرر - اذا كان القصد هو زيادة الانتاج - للاعتراض على ازالة غابة الامزون التى تسج ٨٪ من اكسجين العالم . وفوق ذلك يمكن ان يؤدي الاهتمام بالمحافظة على الدورة الانتاجية فى الطبيعة الى تغييرات كبرى فى استخدام الموارد الطبيعية واساليب الانتاج ،

كالمدول عن مصدر للطاقة شديد التلوث كالبترول الذي تهىء ظروف استغلاله الحالية الوسيلة لتوجيه بعض أرباحه الكبيرة لاستغلال طاقات أخرى كالطاقة الشمسية . وطاقة المد ، والطاقة الأرضية الحرارية ، وتركيب مصادر الطاقة بشكل لا يؤثر بحال في الظواهر الأساسية في نظام الكون (درجة الحرارة ، حجم الأكسجين في العالم ، الخ) . وبالمثل اذا كانت الأساليب الثقافية والمعالجات الكيميائية التي لا يهمها إلا إنتاج أكثر المواد ربحا تؤدي إلى إهمال الريف ، وتدهور التربة ، وإزالة التنوع بين الأشكال الحية ، وإفقار الأرض ، فإنه يجب التدخل عنها بلا نزاع . ومن ذلك يتضح أن انتهاج سياسة عالمية لن يكون حريا بسيطة على عمليات السوق الرأسمالية عن طريق إقامة نظام أسمى ، بل أن هذه السياسة العالمية أيضا سوف تشدد التركيز على الأساليب الإنتاجية ، والآلات المستخدمة حاليا . وتطالب بأن يستبدل بهذه الأساليب أساليب فنية لا تسبب التلوث ولا تضر بالبيئة ، كما تطالب بالعمل على إعادة الدورة الإنتاجية وإعادة استخدام المواد التي سبق استخدامها ، وبآلات مناسبة . وهنا يجب علينا أن نقول أن جميع الأساليب الفنية الحالية لم تبرز إلى الوجود اتفاقا . إنها نتاج عمليات السوق . وحين توجه اللوم إلى التكنولوجيا الحالية إنما نوجهه إلى النظام الاقتصادي الذي يهدف إلى تحقيق الأرباح . على أن سياسة مكافحة التلوث لا تعرض لهذه المشكلة الكبرى ، وإنما تقتصر على أن تضيف إلى مجالات النشاط القديمة (أي الإنتاج بقصد تحقيق ربح كبير) مجالا جديدا يعمل على إصلاح الآثار الضارة للنظام القديم . حاللا يستطيع ، بفضل المعايير التي تضعها الدولة لمكافحة التلوث ، أن يعيش على السوق الحالية وأن يجني بذلك أرباحا الخاصة .

الكاتب : بول فييل

ولد عام ١٩٢٢ • مخرج في المدرسة العملية للدراسات العليا • حصل على الدكتوراه في علم الاجتماع • ومن ١٩٥٩ – ١٩٦٨ شغل منصب مدير معهد الدراسات والأبحاث الاجتماعية بجامعة طهران • ومن ١٩٦٩ – ١٩٧٠ اشغل منصب مستشار لليونسكو في البرنامج العالمي لمحو الأمية الوظيفي • ومنذ ١٩٧١ يعمل مستشارا للمنظمات العامة في مجالات الإدارة والبيئة • خصص عددا من دراساته لإيران •

الترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة الثقافة سابقا •

تَبَيُّنٌ

المجلد وتاريخه

عدد : ٨٤

شباط ١٩٧٣

Power and weakness
of the Utopian
imagination
by
Judith E. Schlanger

المقال وكاتبه

* مواطن القوة والضعف في الخيال
الطوبارى
بقلم : جوديث.إى. شلانجر

عدد : ٨٤

شباط ١٩٧٣

What is Sport ?
by
Bernard Jeu

* ما الرياضة ؟
بقلم : برنار جو

سبتمبر ١٩٧٣

عدد : ٨٤

Japanese Youth
culture to-day
« Play as a way of life »
by
Syun Inoue

* ثقافة الشباب الياباني اليوم
اللعبة .. اسلوبا للحياة
بقلم ساين إينوي

شباط ١٩٧٣

عدد : ٨٠

Degradation
of the Environment
and Market Economy
by
Paul Veille

* تدهور البيئة واقتصاد السوق
بقلم : بول فييل

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٤/٢٨٥

العدد الثامن عشر

السنة الثامنة

٢٤ محرم ١٣٩٥

٥ فبراير ١٩٧٥

٥ شباط ١٩٧٥



دِهوجِب

مصباح الفكر

محتويات العدد

♦ الخلق والشخصية

في الأدب الألماني في القرن السابع عشر

بقلم : إسكندر ميخائيلوف

ترجمة : فؤاد كامل

♦ تجربة الخلق

بقلم : جاكوب برونسكي

ترجمة : علي أدهم

♦ الميثولوجيا الرومانسية للغة

بقلم : ستان . ج . سكوت

ترجمة : فؤاد اندراوس

♦ اجادة لغة طبيعة

بين العقلايين والتجريبيين

بقلم : جوزيف مارجوليس

ترجمة : الدكتور عبد الحليم منتصر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

د. مصطفى كمال طلبة

د. السيد محمود الشنيطي

د. عبد الفتاح إسماعيل

عثمان نويته

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

نظرة إلى الإبداع الفني

منذ بدأ الإنسان رحلته على وجه الأرض ، وهو يحاول بالتعبير الفني ،
أن يعبر عن نفسه •

ولقد أخذ هذا التعبير أشكالاً مختلفة ، وسلك الإنسان إليه مسالك
شتى ، واستعمل له وسائل متنوعة •

ومع هذا ، فقد ظل هذا التعبير ظاهرة تشغل بال المثقفين ، ودارسي
تاريخ الفنون ، والنقاد على حد سواء •

لكن التعبير عن النفس قد انقسم إلى عدة أقسام ، فمنه تعبير عادي ،
لا يرتفع فيه الإنسان إلى حد التفوق ، فيظل نوعاً من الصدى ، يعكس بعض
الحاجات الأساسية اللازمة لحياة الإنسان ، كما تعكسه لغة الخطاب العادي •

أما حين يتفوق الإنسان بالتعبير ، فإنه عندئذ يرتفع إلى مستوى
الإبداع الفني •

ويصبح الإبداع هنا موضع الدراسة والتأمل والفحص ، خاصة وبعضه
يصبح تراثاً إنسانياً ، ينتقل من جيل إلى جيل ، دون أن يفقد في رحلته
هذه ، ما قد توفر له من عناصر الحلول •

ويبقى السؤال هو : ولماذا يكتسب هذا النوع من التعبير صفة
الحلود ؟

ان النقاد قد أخذوا يقسمون التعبير الفني الى أقسام ، ووصفوا
كلا منها بأوصاف ووضعوا لكل منها حدودا ومعالماً ، تكون عناصرها الأولى،
أو تكون نوعاً من المقاييس التي تصلح موازين توزن بها الفنون وقدرات
التعبير الفني على اختلافها .

من ذلك ما وصف بالواقعية ، أو الرومانسية أو التحليلية أو
التجريدية ، أو ما الى ذلك من مسميات .

وأيا كان الوصف الذى يضعه النقاد للتعبير الفني أو للإبداع الفني،
فسنظل رغم ذلك ، نحاول أن ندرس هذا الإبداع ، لننتعرف على أصوله ،
وعلى ملامحه ، وعلى الأسباب التي تكفل له البقاء والحلود .

ولقد يساعد فى تكوين الصورة أن نسأل أنفسنا : ما وظيفة الفن ؟
هل هو تخليد للواقع ؟

هل هو تثبيت لجزء من الواقع ، مكانياً كان أو زمانياً ؟

هل يكون الفن صدى لحث مثلاً ؟

هل يكون استقراء للمستقبل ؟

وهل الفن تسلية ، يسرى به الناس عن أنفسهم ؟ أم هل هو من الترفيه ؟

وما وسائل الفن فى تحقيق غاياته ؟

هل هى اللغة ؟ هل الصوت ؟ هل الصورة ؟ هل الرمز ؟ وأى رمز ذلك يمكن أن يتفق عليه الناس جميعا ، لتكون رسالته عامة وشاملة ؟

ثم ما هدف الفنون ؟ ، بعد استعمال هذه الوسائل جميعها ؟

أن الواقع والمحقق ، أن وظيفة الفن ، هى تحريك الوجدان .

لكن لماذا يريد الفن تحريك الوجدان والمشاعر ؟ لماذا يهز الاحساس هذا رفيقا أو غنيا ؟ وماذا يستهدفه من كل ذلك ؟

أن الفن لابد أن يسعى الى حمل الانسان الى تغيير واقعه ، الى ما هو أفضل .

وعندما يعرض الفن للواقع ، فقد يلجأ الى تجميل الواقع بصورة قد تعتمد الى المبالغة . وفى هذا نقد للواقع ، فالواقع الذى يقدمه الفن للناس ، أجمل من الواقع الذى يعايشونه فى الطبيعة . وهذا نوع من النقد ، يحث الناس على ما يعرضه الفن لهم .

فإن عمد الفن الى تشويه الواقع ، فهو قد يعتمد الى قدر من المبالغة أيضا فى هذا التشويه ، وهو ما يحمل بغير مواربة الضيق بهذا الواقع ، ورفضه ، ومحاولة الاقتناع بإظهار ما فيه من قبح ، يستحق من غير شك أن يستبدل بما هو أفضل ، نوعا آخر من النقد ، أصرح قليلا ، من التجميل والتحسين الذى يعتمد اليه الأسلوب الاول .

الفن أيضا قد يعتمد الى الرمز الى دنيا فرضية ، لا يعرفها الناس ولا يعرفها الفنسان نفسه ، ولكنه يتخيلها ويعيش فيها ، ويفرى بها الناس .

وعندما يشط الخيال بالفنان ، فقد يعتمد الى عالم الأساطير والأحاجي ، يستعصى بها عن الواقع ، ويحاول من خلالها أن يهز هذا الواقع ، من خلال العالم المسحور بكل ما فيه من جاذبية واستحالة التنفيذ مع هذا .

المهم فى النهاية ان الفن نوع من رؤيا المستقبل ، كما يراها الفنان .
قد يتخذ الفنان الواقع وسيلته لتأكيد هذه الرؤية ، وقد يتخذ الخيال ،
وقد يسخر وقد يشتط فى تشويه ما يرفض ، وقد يجتنب اليه من يتلقون
فنه بعالم مثالى لا وجود له .

وفى ضوء هذا الفهم للفن ولوظيفته ، فان الابداع الفنى لا يكون ،
الا حيث يتجه الفن الى المستقبل . أما التسجيل المحض والمحاكاة
المحضه ، وأما نقل الأشياء ، فأيا كانت درجة تجويدها ، فهذا تعبير لا يصل
الى حد الابداع .

من هنا يصبح الفن هو السبيل الى أحلام اليقظة بالمستقبل .
ولأن المستقبل ابتداء للحاضر ، فان الواقعية تستمد جذورها من
الحاضر ، تحضيرا للمستقبل .

ولأن المستقبل يجب أن يتحقق خاليا من عيوب الحاضر ، فان فنون
السخط والرفض والشك وما قد يوضع لها من صفات ، تتخذ من عيوب
الحاضر ، مادة للسخرية ليتحرك الخيال الى واقع أفضل .

وتصبح أحلام الفنانين المبدعين ، الشغل الشاغل للعلماء ، فيتحرك
وجدانهم مع حركة انفعال الجماهير بالفن ، ليترجموا هذه الحركة فى النهاية
الى انجازات علمية واكتشافات واختراعات تحقق أمل الانسان فى التطور .

ان الابداع الفنى اذن ضرورة من ضرورات الانتقال من عصر الى
عصر . وعندما يفقد مجتمع من المجتمعات قدرته على الابداع الفنى ، فمعنى
ذلك أن هذا العصر قد خلا من الطموح ، وتجمدت مشاعره حتى لم يعد
يعرف ماذا يريد وماذا يرفض ؟

على أن المحقق أنه ما من عصر يخلو من الابداع ، وقد تختلف قدرة
العصور على الحركة ، باختلاف نشاط حركة الابداع أو ركودها .

لكن هذه الحركة تساير الانسانية ، حتى صارت جزءا منها .
لكى تتأكد مسيرة الانسان أبدا نحو الأفضل .

عبد المنعم الصاوى

الخلق والشخصية

في الأدب الألماني
في القرن السابع عشر

المقال في كلمات

كان الفن والواقع في ألمانيا في القرن السابع عشر ، كما يقول الكاتب ، يتسمان بالتناقض ، ولم يكن هذا التناقض ضاراً بل كان تناقضاً مشمراً . ويضرب مثلاً لذلك رواية « يوسف » (١٦٦٦) لمؤلفها « جريملز هاوذن » معلقاً ، ومبيناً أوجه التناقض بين الفن والأدب . وأول ما يخله الكاتب على هذه الرواية أن مؤلفها يفترض أن كل الأسماء والأماكن مألوفة للقارئ ، بيد أن جميع قراءه لا يعرفونها كلها . ثانياً رغم أن المؤلف يدرك تمام الإدراك المسافة التاريخية للأحداث التي يصفها ، إلا أنه يفترض كذلك أن عالم التوراة الذي تعرض له عالم حميم لنا . أما السمة الثالثة التي تتسم بها هذه الرواية فهي أن الشخصيات في الفترة المختارة ترتبط ببعضها البعض ارتباطاً محورياً . وقصة يوسف هذه تحليل لموضوع من موضوعات التوراة باستخدام الوسائل المتاحة للكاتب من جنوب غربي ألمانيا في القرن السابع عشر ، بطلها الرئيسي يوسف الذي يقول عنه الكاتب إن جماله يفوق جمال الملائكة ، وأنه يجمع الفضائل كلها في ذاته

بقلم • إسكندر ميخائيلوف

ولد عام ١٩٢٨ • أديب روسي تتركز دراساته حاليا حول الأدب الألماني والنمساوي في القرن السابع عشر والمصر الروماني • وقد ترجم إلى الروسية المؤلفات الفلسفية لشافتسبري ، وهامان ، وجان - بول سارتر ، وهيجل ، وميدجر •

ترجمة • فنؤاد كامل

مدير البرنامج الثاني باتحاد الإذاعة والتلفزيون بجمهورية مصر العربية •

بعيث تمتزج كمالاته الجسدية والروحية بعضها ببعض الآخر • انه نموذج للجمال والكمال • لقد أخذ الجمال الكامل عن أمه راحيل ، وأخذ من أبيه يعقوب الفهم الذي لا يقل عن ذلك ، كما كان رياضيا وفلكيا ضليعا وملما بالفلسفة الطبيعية ، وكان في شبابه متمكنا من هذه الأشياء كلها التي لم يتمكن منها أجداده إلا في سن النضج •

وحين يقدم المؤلف بطله الرئيسي لا يفعل ذلك مباشرة ، بل يقدمه من خلال قبيلته وأسرته ، وبذلك يجعلنا نشعر بجمال يوسف قبل أن يوصف • ان « سارة » كانت ذات جمال غير عادي مما أدى إلى وقوع « أبيمالك » ملك فلسطين ، وفرعون مصر في غرامها ، كما كانت « راحيل » والدته ذات جمال وصف بأنه جمال سماوي • لقد كان الجمال في الحقيقة طابع أسرة ابراهيم كلها وطابع كل أفعالها حتى ان أباه « تارح » (آند) كان صانع تماثيل ذات جمال وكمال نادرين • فجمال يوسف ما هو الا انعكاس لجمال هذه الأسرة التي لا يمكن لسليها الا أن يكون جميلا • ان يوسف شبيه بمرآة تتلقى الضوء من مجموعتين من المرايا ، ضوءا

يتجمع ويتضاعف ، وهو هنا يتعكس بكمية لا متناهية . انه مرآة تنال
بجمال خارق الى درجة ان المؤلف على صواب حين يشبه هذا الجمال بجمال
اللائكة .

وليس جمال يوسف ذا أهمية شخصية فحسب ، انه يحمل معنى
خفيا وأهمية تاريخية . لقد أدى جماله الفائق وابتكار والده له الى محاولة
اخوته التخلص منه بالقائه في غيابات الحب حتى التقطته قافلة وباعته
لعزيز مصر الذى وقعت زوجته في غرامه حينما بهرما جماله . وقد أدت
به الأحداث وما اتصف به من خلق كريم وعقل رصين الى أن يكون أمينا
على خزان مصر في وقت اجتاحت فيه القحط الشرق الأوسط . لقد انقذ
مصر من مجاعة لولا حكمته لعانت منها الكثير . مرت هذه السنين العجاف
على مصر دون أن تقاسى منها ، بل لقد كان عندها من المؤن ما تدير بها
غيرها .

كان كل من الفن والواقع في ألمانيا القرن السابع عشر ، يتصل بالآخر صلة
تتسم بالتناقض ، وكان هذا التناقض مثمرا : ذلك أنه كما نحتوى - بصورة غير
متطورة وغير متميزة - على السبل التي سيسلكها الفن في القرون التالية . ومن المهم
- من وجهة نظر تاريخ الثقافة ، أن نجس بالتناقض الأساسى في هذه الفترة ، وبما
تنطوى عليه من وعد بتطورات المستقبل ، حتى وإن عانت هذه الفترة نفسها من ذلك
التناقض . أما نحن أنفسنا فسوف تساعدنا في هذا الاتجاه - أعنى في الاتجاه نحو
توضيح التناقض المحورى في فن القرن السابع عشر - قليل من التعليقات والملاحظات
المتفرقة على النصوص الأدبية لذلك العهد .

فها هو « جريملز هاووزن » يبدأ روايته عن « يوسف » (١٦٦٦) بعد المقدمات
والتمهيدات المعتادة معتمدا الى حد ما على الأساليب الفنية التي تتبعها المواعظ
الكاثوليكية المعاصرة (له) . والنقاط التي يمكن أن نستخلصها هي كما يلي :

أولا : يفترض المؤلف أن جميع شخصيات التوراة والأسماء والأماكن مألوفة تماما
للقارئ . وهذا صحيح بالطبع بمعنى ما ، بيد أن قراء « جريملز هاووزن »
لا يعرفونها كلها . ولم يكن من المفترض أنها مألوفة فحسب ، بل كان من
المفترض أنها جميعا مألوفة على قدم المساواة : تارح وإبراهيم ويعقوب وأبىمالك ،
فكلهم يعاملون معاملة واحدة . وحقيقة بعض الشخصيات التي تؤخذ على أنها
جلية بذاتها . تستخدم بوصفها ضمانا على أن الشخصيات الأخرى حقيقة سواء
بسواء . وهذه الوسيلة مستخدمة في اتساق ، وسنرى أن المؤلف يقطع بها
شوطا طويلا ، ويمكن أن نسمى هذه الطريقة « مبدأ الضمان الدائرى » ذلك أنه
ضمان يربط كل الشخصيات التاريخية ، وأشخاص التوراة الواردين في النص
المذكور ، والذين يقفون إزاءنا بوصفهم أبطال الرواية (وإن كانوا أبطالاً
ثانويين) .

ثانيا : هذه السمة المميزة ترتبط بسمة أخرى وهي أن هذا العالم الذى يروج به تاريخ التوراة يعرض علينا بوصفه عالما حقيقيا • فالمؤلف يدرك تمام الإدراك المسافة التاريخية للأحداث التى يصفها ، ومع ذلك فإنه يستخدم كل ملكاته ليقرب هذا العالم البعيد الى القارئ • ولا يتم هذا بالطبع بواسطة أية أساليب فنية لتحديث متعمد • بل على العكس ، يظل هذا العالم كما كان فى كتب التوراة والأساطير • بيد أن القارئ ينقل الى تخوم هذا الواقع الذى يعرفه • انه عالم حميم – عالم يستطيع أن يقول عنه المرء انه عالم ضيق ، لا يتجاوز دائرة الأسرة ، والشخصيات التى تستقر فى هذا العالم يمكن أن تعامل معاملة أليفة ، عائلية • غير أن « جريميلز هاوزن » يتبع هنا ما يمليه عليه ذوق يمكن أن يوصف بأنه جاف فى سياق عهود أخرى ومجالات ثقافية أخرى : والواقع أنه لا يسمح بأية ألفة ، وحيثما تمضى الموعظة الكاثوليكية قدما ، لا يسمح لنفسه الا بتلك اللمحة الغريبة • إذن ، فهو ليس مألوفا ، ولكنه يعدى القارئ عاطفيا على نحو يكاد يكون غير محسوس • والعاطفة هى التى تسود وحدها فى عمله ، وهى تعمل على تحويل واقعها الى عالم قريب ، وحميم ومألوف للقارئ ، وكان « تارح » ، النحات القدير ، محبوبا من الملك العظيم « نمرود » ، وكانت التماثيل التى يشكلها بيديه تمتاز بأن كل من يلمحها يشغف بها حبا ، فلا عجب أن شغفت بها « راحيل » ، أم يوسف ، « وأم راحيل » لأنها كانت موضوعة أمام عيونهما يوما بعد يوم ، وأخيرا ، كانت « سارة » زوج إبراهيم – على جمال رائع الى درجة أنه حتى الملوك كانوا يقعون فى غرامها : و « جريميلز هاوزن » يعبر عن هذا كله بصورة أقوى وأشد حيوية •

والآن يأتى دور السمة الثالثة والأخيرة فى هذا النص الذى يهمنا • ان الشخصيات فى الفقرة المختارة يبرر بعضها بعضا ، اذ يربطها ذلك الضمان الدائرى • ويلزم عن ذلك أن ما كان يتمتع به « يوسف » من جمال لا يضمنه أحد الا فرعون مصر ، و « أيبمالك » ملك الفلسطينيين الذى يحكم فى « جرار » ، والذى كان يعشق « سارة » (١) ، وإذا كان الأمر كذلك ، فإنا نستطيع أن نتساءل من الوجهة الدرامية : كيف يمكن ألا يكون ابن حفيد سارة هذه جميلا ؟ وليس هذا مجرد مقطوعة بلاغية ، وليس تفكيراً يسير على نمط المواعظ ، ولكنه جوهر ما هو أدبى ، والتجلى البارع لحيال الكاتب المنطلق الذى لا تعرقله الطبيعة المتتابة زمنيا لمادته • والحق أن الإشارة الى « أيبمالك » مثلاً – اذا نظرنا اليها من وجهة نظر أدبية محضة – من حيث أنه يقوم بدور وسيط يسمح لنا بأن نقيم وصلة « عرضية » بين جمال « سارة » وجمال « يوسف » – هذه الإشارة لا تختلف عن الحيلة التى اصطنعها الراوى فى قصة « جوجول » حين يروى لنا أن بطل القصة • الذى لا نعلم عنه شيئا حتى ذلك الحين – صنعت له قلنسوته فى وقت لم تكن فيه « أجافيا فيدوسيفينا » (التى لن يسمع القارئ عنها شيئا بعد ذلك) – قد شرعت فى زيارة كييف • ويمكن الاختلاف فى أن « جريميلز هاوزن » لا يضع

شخصيات غير معروفة أو كميات سلبية في نصه ، أما الحركة في قصة « جوجول » فتدور في عالم ضيق ، في ركن من الأرض تم اختياره بطريقة تكاد تكون عشوائية . حيث يعرف الناس بعضهم بعضا ، بل انه من العسير علينا أن نتخلص من فكرة أنهم جميعا يعرف الواحد منهم الآخر شخصا وبالأسم ، على حين أن عالم « جريملز هاووزن » عالم فسيح في الزمان والمكان ، ولكنه يستتخدم أسلوبه الأدبي ليحيله - في بضعة سطور قلائل ، الى عالم وثيق الصلة بالقارئ ، يسهل عليه أن يشملته بنظره في المكان والزمان ، عالم ضيق على طريقته الخاصة ، وإن لم يفقده هذا شيئا من أهميته ، فهذا عالم جديد تماما ، يخلو من نبرة قصة التوراة ، عالم يسيطر عليه خيال المؤلف (وهذه ليست بالطبع مسألة كمية المادة « المتخيلة » في القصة ، مضافة الى مادة المصدر !) ، وتكف الشخصية الرئيسية على الفور أن تكون بطلا من أبطال التوراة ، بل تصبح بطلا من أبطال الرواية بسبب الطريقة التي يحمل بها الى القصة . وهكذا تخلق صلة لم توجد قط « تاريخيا » أو « زمانيا » ، بينه وبين « أبيمالك » ، بل أن « أبيمالك » يرغم على تحمل قدر من المسؤولية عن « يوسف » هذا الذي لم يعرفه قط !

وينبغي أن ننسى بالطبع أن أبيمالك شخصية لا يعرفها القارئ المعاصر الا قليلا ، كما ينبغي ألا نرى عرض « جريملز هاووزن » على أنه مجرد حيلة ، ولحظة فنية ، بل وأقل من ذلك ، كنوع من الاكتشاف الفردي أو الاختراع ، وربما كان من المبتذل أن نقول ان الكاتب يرينا الأشياء المألوفة وكأنها غير مألوفة ، وأنه يعرضها علينا من زاوية جديدة ، وبطريقة غير متوقعة ، وهلم جرا . وقد يكون من الصواب أن نقول ان الأشياء المألوفة تصبح هنا مألوفة حقا ، وشفافة ، وقريبة قريبا حسيما (ومن الطريف أن القربة بين الأشخاص تؤكد في كل لحظة باصرار كلما وردت في النص) ، وكل شيء مألوف « تعاد روايته بمهارة » تدعو الى الدهشة ، وهنا يكمن الفن الخطابي في هذه الرواية ، وفي نفس الوقت يطرا بالطبع - التفسير على كل شيء ، دون أن يفقد طابعه « المعروف » ، فعلا ، ودون أن يكتسب طابعا غير معروف أو غامضا أثناء هذه العملية . وفن الرواية ، أو فن سرد القصة - هو هنا فن إعادة الرواية بيد أننا نسبق الأحداث .

وحين يتساءل الراوي « كيف يمكن أن يكون لسارة ابن حفيد ولا يكون جميلا ؟ » لا يظهر حتى الآن بطل رئيسي في الرواية . والقارئ يعلم بالطبع أن المسألة ستدور حول « يوسف » ولكنه حتى هذه اللحظة لم يذكر اسمه بعد ، كل ما قيل هو أن ابن حفيد « سارة » لا يمكن أن يكون الا جميلا - ولا يلقي معاصرو « جريملز هاووزن » أية صعوبة في ادراك من هو ابن حفيد « سارة » ، فمن الجلي أن هذا لابد أن يشير الى « يوسف » . بيد أن « يوسف » يدخل الى الرواية بوصفه ابن حفيد سارة ، وهذا يضيف أيضا نوعا من الحميمة على مستهل الرواية . ولكن من اليسير علينا أن نرى أن الكاتب لا يحتاج الى هذه الحميمة لذاتها ، كل ما في الأمر أنه يحتاج الى تضيق هذا العالم الجغرافي المكاني السياسي الرحب الى الحجم الذي يستطيع معه القارئ استشرافه ، وحيث تكون العلاقات العائلية بسيطة ويومية مألوفة (سارة ، ربيكا ، راحيل ، تارح ، إبراهيم اسحق ويعقوب ، ويوسف ، أربعة أجيال من أسرة واحدة تظهر في وقت واحد

امام القاري) ، وهو يحتاج أيضا الى غرض هذه الصلة الوثقى العائلية الودود التي يستطيع أن يفهمها كل انسان بوصفها حقيقة تاريخية فريدة في نوعها . والواقع أن قصة التوراة نفسها تتطلب هذا ، من حيث أنها تقص مصائر بشرية من نوع خاص ، غير أن « جريملز هاوزن » يفعل أكثر من هذا كثيرا - ففي روايته يعرض هنا منذ البداية قطبي الأحداث الجارية : قطبي الخاص العام ، العائلي الحميم ، وما له دلالة تاريخية عامة . هذا إذن هو الاستقطاب العائلي ، وما ينتمى الى قوانين التاريخ العامة : وهذا الاستقطاب يتم تحويله الى وحدة - هي حياة السلالة العائلية ، حياة يتم فيها التعبير عن قانون تاريخي ، ونموذج تاريخي ، ومصير تاريخي ، كما يفهمها كاتب في القرن السابع عشر . وفي نفس الوقت لا يقدم لنا هذا كله كما هو - وهذه هي أهم سمة بالنسبة لنا ، بل يلقي عليه الضوء في استقطابه الداخلي وتوتره . فليست « سارة » مجرد امرأة جميلة ، وجمالها لم يمنح لها في بساطة ، ولم يهبط عليها من السماء - أو حتى لو هبط عليها من السماء حقا ، فذلك بفضل معنى وخطة يستهدفان أمرا أبعد من ذلك كثيرا . فقد منحها الله تلك الفتنة عامدا ، لكي يحدث فيما بعد ، بعد عدة أجيال قلائل - هذا الشيء وذاك ، وحتى يعانى « يوسف » (كما نعلم) هذا المصير ، وحتى يعتزم اخوته قتله ، وحتى يرموه في غيابات الجب ، وحتى يباع عبدا بثمن بخس ، وحتى يجد « يوسف » نفسه في مصر ، ليتسنى السلطان هناك ، وهلم جرا . والنقطة الأساسية في المقطوعة التي اخترناها هي أن نبين بالذات وفي وضوح تام دون اللجوء الى حجاج سطحية أو نظريات مملّة ، كيف تغفلل الواقع السياسى والتاريخي العام في مجال الأسرة الحميم ، وكيف رفع هذا العنصر العائلي الشخصى الى مستوى المصير التاريخي ، أو بعبارة أخرى ، هو تحليل لموضوع من موضوعات التوراة باستخدام الوسائل المتاحة لكاتب من جنوب غربى ألمانيا في ستينات القرن السابع عشر .

وفي هذه الفقرة يقدم لنا « جريملز هاوزن » تجميعا متسقا مطردا للعلامات والسمات الجوهرية التي سنقوم بتحليلها في تفصيل أكبر . وسوف يصبح كل شيء واضحا في النهاية . ولكننا سوف نبرز جميع الملامح التي قد تبدو غير جوهرية في القراءة الأولى . خذ « سارة » مثلا : حتى الملوك يقعون في غرامها : فرعون مصر و « أبيمالك » الشهير ، والفعل الحام نوعا ما الذى يستخدمه « جريملز هاوزن » هنا لا يتبدل ماهية الموضوع ولا يجعله مضحكا أو ضيحا ، ولكنه يعزز معنى الأحداث الجارية ، بوصفها شيئا محتوما . ذلك أن « فرعون » و « أبيمالك » لا يستطيعان الامتناع عن الوقوع في غرام « سارة » : فقد كانت امرأة ذات جمال ملوكى ، وإن لم تنحدر من أصل ملكى ، ولم يكن جمالها جمالا بشريا عاديا ، كما أنه لم يكن مجرد مصادفة : وإذا لم تكن هي نفسها ملكة - فقد كان « إبراهيم » مجرد زعيم قبيلة بدوية - فإن جمالها الملوكى كان ينطوى على وعد معين سيتحقق في المستقبل ، فمن الواضح أن « سارة » تمتلك داخل نفسها أكثر مما تلتقي به العين ، أعنى معنى يتجاوز ما هو معطى فحسب . ويوصف جمال « راحيل » فيما بعد بأنه « سماوى » ، وإذا لم يكن في هذا الوصف شيء خاص على الإطلاق ، فإن له في سياقه ، معنى أدبيا أكثر من

معناه فى الاستعمال العادى • ثم ننتقل بعد ذلك على الفور حقا الى « تارح » فنكتشف انه نحات ، صانع لتمائيل أرضية ذات كمال وجمال نادريين والمهم فى هذه المعلومة هو الا يعرف أن « تارح » يصنع التماثيل والأصنام ، والآلهة الصغيرة فحسب ، بل لتبين – بروح أدب الباروك فى ذلك العصر – أن قبيلة « تارح » و « إبراهيم » تتميز بشئ ملكى فيها • وهذه الصفة قد لا ترتفع الى السطح فى معظم الأحيان ، ولكنها تكشف عن نفسها فى وضوح وإصرار ، سواء فى الجمال الملكى ، وفى نوع من النشاط « المتميز » ، مثل ذلك النشاط الذى كان يمارسه تارح (وهو نشاط تدل الظواهر جميعا على أنه مقصور عليه وحده – وهذه هبة أخرى لا منازع فيها) • وهكذا يستطيع المرء أن يقول انه ولو أن « تارح » لا يتصل مباشرة بالسماء بمعنى أنه لا يملك شيئا إلهيا ومقدسا لا لبس فيه بالنسبة لعمله (فهو قبل كل شئ صانع ونحات للأصنام) ، الا أنه يتميز بشئ ملكى : فليس من قبيل إصادفة أنه يخدم الملك ، كما أنه فى نشاطه الخاص الذى لا سبيل الى تقليده يرتبط ارتباطا خاصا بالملك ، فهو يوجد معه ، والى جانبه بمعنى ما • ولكن ، اذا كان ثمة شئ ملكى فى وجود « تارح » ، فهذا نفسه هو ما يخلق تلك الصفة الملكية التى تميز عمله : فصناعة الأصنام نشاط مقدس لأنه نشاط ملكى • ومن الجلى أن هذا نمط باروكى مميز فى التفكير والتخيل •

ونستطيع أن نرى مما سلف أن عرض « جريملز هاوزن » ينشئ بأجمعه صورة باروكية مميزة لسلسلة متصاعدة من الدرجات الاجتماعية والجمالية • وبتعبير أدق ، هذه الصورة ضمنية فى الطريقة التى يجمع فيها الكاتب بين الملكى والالهى ، وفى الطريقة التى يضيف بها على هذه الوحدة صفة الجمال السماوى الحارق • ولنقل فى صراحة انها ليست نظرة أرسطراطية الى العالم هى تلك التى تدفع الكاتب الى إبداع هذه الصورة فى مجملها وفى تفاصيلها ، بل على العكس ، انها نظرة عصره الى العالم هى التى تجعله يتخذ مثل هذه الصورة ذات الدرجات المتصاعدة للواقع التاريخى والاجتماعى – أساسا له ، يبدع عليه تنوعاته • فهو ملتزم بما يمكن أن يسميه المرء سلما تصاعديا اجباريا من القيم • واذا توخينا الدقة ، قلنا ان مثل هذه الخلفية يمكن أن توشى بكل أنواع النماذج ، ويجمع « جريملز هاوزن » فى روايته عن « يوسف » ، أقدم التيارات والاتجاهات والمؤثرات تابانيا ابتداء من التأثير البين للأدب اللاهوتى الى التيارات المتشابهة للموعظة الكاتوليكية بما تحفل به من صسور وحيل خطابية ، وحتى أدب الجماهير • ولا حاجة بنسا الى القول بأن « جريملز هاوزن » كان ملما أيضا بالأدب « المتحذلق » •

ما الغرض الذى يرمى اليه « جريملز هاوزن » من تجميع أمارات الجمال الالهى والملكى فى قبيلة « تارح » و « إبراهيم » والتى يعرضها بانتظام فى مستهل روايته ؟ انه يقدم بطله الرئيسى ، ولكنه لا يفعل ذلك مباشرة – بل يقدمه من خلال قبيلته وأسرته ، ومن خلال الفكرة التاريخية التى تجسدها قبيلته • وبهذا نشعر بجمال « يوسف » وطابعه الملوكى قبل أن يوصفا : ان الكاتب يمهّد لهما ، أما وصفهما الصريح فأضعف فعلا من التمهيد التدريجى لهذا الوصف • ولو أن « جريملز هاوزن » أراد أن

يقول لنا في بساطة ان أبطاله أجمل الناس على الأرض ، لكن من الواضح أن مثل هذا التقرير ينتمى الى عالم الحكايات الخرافية الذى لا يعنى الا بدائرة ضيقة مغلفة من الشخصيات . ويصل « جريملز هاووزن » الى تحقيق المعادل لمثل هذا التقرير ، بيد أن صورته مأخوذة من الصور الأثرية فى المواقظ الكاثوليكية المعاصرة : فهو يقول أن جمال « يوسف » يفوق جمال الملائكة . ثم يعرض يوسف بعد ذلك على أنه يجمع الفضائل كلها فى ذاته بحيث تختلط كمالاته الجسمية والروحية بعضها ببعض الآخر فهي لا متميزة جوهريا : « فمن أمه أخذ الجمال الكامل ، ومن أبيه الفهم الذى لا يقل عن ذلك ، وكان من العسير أن يقرر المرء أيهما أشد امتيازاً ، ملكاته الروحية أم مظهره الجسدى ... » ويقول فيما بعد ان يوسف كان رياضيا وفلكيا ضليعا ، كما أنه لم يكن ملما بتربية الماشية فحسب ، بل ملما أيضا « بالسحر » و « بالفلسفة الطبيعية » ، وكان فى شبابه متمكنا من هذه الأشياء كلها التى يتمكن منها أجداده فى سن النضج ، وهلم جرا . مثل هذا الوصف يزود القارئ بنصيب كبير من المعلومات عن البطل ، ولكنها معلومات ذات طبيعة عامة جدا . فكلمنا افندق الكاتب من هذه الكمالات على بطله ، تلاحظى البطل فى التجريد ، على ما يبدو . ويوسف تجسيد للطابع الملوكى ، وبالتالي فهو تجسيد لمصير الهى (الهى بمعنى أنه صادر عن الله) - ومن ثم فهو تشخيص لغرض مثالى تاريخى ، أعنى هو البطل المركزى لحقبة معينة من التاريخ .

ولكننا نتساءل فى نهاية التحليل : أى نوع من أبطال الروايات يكون يوسف ، أى نوع من الشخصية ، وأى نوع من الحلق ؟ فلنعد على أعقابنا الى بداية الفقرة .

كانت « سارة » جميلة ، ولا يمكن أن يكون سليل هذا الجنس الا جميلا ، كما لا يمكن أن تنمو الفروع الصغيرة من شجرة ما مختلفة عن الفروع القديمة . وعلى هذا فان جمال « يوسف » طبعى ، وهو انعكاس - فى الجيل الرابع - لجمال « سارة » . ولكن ، حتى جمال سارة يعرض علينا فى صورة منعكسة . من خلال عيون فرعون والملك الذى لا يملك الا الوقوع فى حبها . و « راحيل » أيضا : إذ لم يكن جمالها منعكسا فى جمال يوسف ، ولكنه كان منعكسا أيضا فى عيني « يعقوب » (حتى نعرف الى أى مدى كانت جميلة) . وهكذا ، مثلما يظهر يوسف فى الرواية لأول وهلة لا بصفته الشخصية ، ولكن بوصفه « ابن الحفيد » ، فكذلك لا يبدو جماله على أنه جماله الخاص ، بل نتيجة لانعكاسات متكررة فى مرآة . فيوسف مرآة قبيلته ، وهو يجمع ، كأنما فى بؤرة ، كل الجمال الملكى فى نسل إبراهيم . متراكما عبر عدة أجيال . غير أن تاريخ هذه السلالة ، كما قلنا آنفا - ينطوى على خطة ايديولوجية تتحقق هنا : اذ ينبغى على تلك الملكية المستورة أن تتجلى أخيرا ، والجمال الظاهرى ها هنا علامة على معنى مستور . واذا تراكم كل جمال السلالة ، ووجد عنه تعبيرا فائقا على ما هو انسانى فى « يوسف » - بحيث كان أجمل كثيرا من « سارة » و « راحيل » ، بل أجمل من الملائكة أنفسهم - فمن الواضح على الفور أن « يوسف » شخصية لها أهمية عالمية تاريخية . وهذا واضح حتى قبل أن تروى - أو تعاد رواية - قصة حياته ، يتضح هذا حالما يعرض علينا الكاتب بطله - فى شئ من الدعاية - على مسافة ، وكأنه يعرضه علينا من منظور تاريخى ، على بعد أربعة أجيال .

ولهذا السبب لا يمكن أن يقنع « جريملز هاوزن » بأن يبين لنا طبيعة جمال بطله وأصله الطبيعي ، بل يحتاج الى العثور على طريقة لتوكيد وتوضيح أن جمال « يوسف » يحمل معنى خفيا . وسنرى فيما بعد أن هذا الجمال الذي ينعكس مرة بعد أخرى في مرآة الأجيال المتعاقبة ، هو انعكاس - انعكاس مثال الهى ، اذا كان لنا أن نستخدم المصطلح الأفلاطونى وسنرى أن « تارح » ، والد ابراهيم - كان يصنع صوراً لآلهة وأوثان ذات جمال خارق ، وهذا هو التفسير النهائى للجمال الذى تميز به نسل ابراهيم . كان « تارح » يبدع أشياء لا مثيل لها ، أشياء أصيلة وفريدة ، ونستطيع أن نقول انه كان يبدع - على نقىض فنان أفلاطون - المثال نفسه لا محاكاته . وهذا على أكبر قدر من الأهمية لأنه يؤكد الدلالة المقدسة للأوثان - فهي ليست مقدسة لأنها تعكس شيئاً الهياً (ولين تكون فى هذه الحالة أكثر من أوثان مزيفة) ، بل لأنها الهية بذاتها ، من حيث هى تجسيد لجمال أصيل غير منعكس ، ولأن لها وظيفة واضحة مباشرة فى تحقيق خطة الهية ، وفى بيان الطابع الملوكى لنسل ابراهيم . ولكن اذا قورن جمال يوسف بأصالة الجمال الذى كان « تارح » يبدعه بوصفه نحاساً ، صانعاً ومخترعاً لشخصياته - التى وإن تكن آلهة مزيفة ، الا أنها نماذج مقدسة للجمال - اذا قورن جمال يوسف بهذا الجمال الفيناء جمالاً منعكساً : فهو فى الأصل طبيعى ، وفائق على ماهو طبيعى فى آن واحد ، انه طبيعى بصورة الهية ، وكأنه تجسيد للالهى فى الطبيعى . كان جماله موروثاً بالطبيعة ، ولكنه كان فى الوقت نفسه « مقتصباً » على حد تعبير الكاتب . وهكذا يستطيع المرء أن يقول ان يوسف مرآة ، يتلقى الضوء من مجموعتين من المرايا - ضوء يتجمع معاً ، ويتضاعف ، وهو هنا ينعكس بكمية لا متناهية ، وهو مرآة تتألق بجمال خارق الى درجة أن المؤلف على صواب حين يشبه هذا الجمال بجمال الملائكة .

فلو أننا أخذنا فى تحليل البناء الذى أبدعه « جريملز هاوزن » دفعة واحدة - اذا حللناه جزءاً فجزءاً - رأينا أن « يوسف الجميل » فى روايته ، ليس جميلاً فى بساطة ، فجماله مختلط فى باطنه بالمعنى المرتبط به ، وهو معنى يمكن أن يصفه المرء بأنه عام وتاريخى ، اذا انحصرنا داخل عالم قصص التوراة وإعادة تاويلاتها الباروكية . فهذا الجمال منعكس باطنياً ، وواقعة انعكاسه ، واقعة أنه « لا » يعرض ببساطة ومباشرة لفكرنا ، هى فى ذاتها انعكاس لضوء فى عديد من المرايا . والكاتب لا يستخدم قط كلمة « مرآة » ، ولكن من الطبيعى جداً تشبيه « يوسف » بمرآة تعمل على تجميع الضوء كله من سائر المرايا الأخرى . فاذا أردنا أن نفهم المعنى الذى تعنيه بالضبط «البساطة» فى جمال يوسف (والكاتب نفسه يبدو سطحيًا حين يردد أنه كان جميلاً ، جميلاً . جميلاً ، وهو يستخدم صوراً جريئة ، ولكنها لا تضيف شيئاً عينيًا) فاننا نستطيع أن نتخيل عندئذ ما كان سيتغير اذا أخبر « جريملز هاوزن » القارئ فى بساطة منذ البداية أن بطله كان جميلاً جداً . سنفقد أولاً وقبل كل شيء الدلالة المشحونة لهذا الجمال - الذى لم يذكر بعد عنه شيء - اذا تكلمنا حرفياً - فى الفترة الأولى من القصة . ومع ذلك فقد قيل كل شيء فى واقع الأمر . فهذه الفقرة بأكملها مباراة خفيفة الظل ، يستمتع فيها الكاتب ايما استمتاع فى ارتباطه بشخصيات التوراة ، كما انه يشيد ببناء

بلاغيا فخما ، وهذا كله يتم دفعة واحدة ، وهو في نفس الوقت تصور تاريخي كامل يتم التعبير عنه في صور - بناء بلاغيا من المرايا ان صبح هذا التعبير .

وهذا البناء هو أيضا في الوقت نفسه بناء « تاريخي » ، يتم فيه تجميع تاريخ الأجيال في تلك القاعة الواحدة للمرايا . بيد أن الحقيقة الأساسية هنا هي أن « يوسف » ليس آخر العنقود في نسل المرايا ، فهو يشير أيضا الى الأمام ، ويلقي ضوؤه في المستقبل . و « يوسف » بوصفه صورة - يحقق تمام معناه في اللحظة التي تسمى فيها ماهيته الأخيرة : فحين يتقدم بنا نص الرواية قليلا يقال ان يوسف « يمكن أن يسمى - دون مجانية للصواب - النموذج الأصلي لسليمان الحكيم » . ذلك أن الملكية المستورة الحفية ، وإن تكن مع ذلك واضحة مزدهرة في ضلالة إبراهيم تظهر صراحة في يوسف بحيث يمكن أن يعد مثالا ونموذجا للملك المثالي الحكيم ، وهذا يتماشى مع تراث الشروح على شخصيات التوراة . ومع أن يوسف عندما يعد مثالا للحاكم المثالي يبدو جليلا الى ما لا نهاية ، إلا أنه ليس هو نفسه هذا الملك ، وإنما يشير اليه فحسب ، كأنه شخصية مجازية (أو رمزية) . ولهذا السبب لم يكن بكل فضائله ، وبكل جماله - ذلك الجمال الذي يعد آية عجيبة وعلامة على قدره التاريخي المسبق - كاملا في ذاته بوصفه رمزا . ولكنه مازال أعلى تجسيد ممكن للجمال ، ولجمال يشير أيضا صوب نفس المعنى الأعلى . ومن ثم ، وعلى الرغم من أن هذا الجمال فريد ولا يتكرر ، إلا أنه لا يمكن أن يحتوى في ذاته على آية ملامح فردية ، أو على الأصح ، آية ملامح يمكن أن يقال عنها شيء ملبوس أو مرئي . ذلك أن الصورة أعلى من أي شيء تدركه الأبصار .

ومع ذلك ، فإنها صورة ، صورة لا يمكن أن تند عن صفتها البصرية ، وعن تمثلها البصري ، وهي تتجه وإن بدا ذلك غريبا لأول وهلة - نحو ما هو بصرى ، نحو تحققها العيني والبصرى .

في مسرحية « الضارعات » لاسخيلوس (الصفحات ٢٨٢ - ٢٨٣ طبعة فايل) ،

يخاطب بيلاسجوس ملك أرجوس ، بنات داوناوس بما يلي :

Κυρνος zapankto t'e/ yuraixeios τυνοῖς sixws
penonxta tekton: pros apoxew.

ونحن نجد هنا لفظين وجدا مكانا مستديما في لغتنا اليومية وفي العلم : كلمة «خلق»

type character

السياق لا يشككان بالطبع آية مشكلة فلسفية . كل ما قيل هو أن « وجوههن النسوية ، أو العذرية - تبدو وكأنها مطبوعة بالملامح المشتركة عند القبارصة ، ملامح تنحدر اليهن من جانب أبيهن فكلمة «خلق» هنا لاتعني إلا ملامح الوجه ، وكلمة «نقط» تعني الوجه . بيد أن « الخلق » بوجه عام لا يعني هذا فحسب ، أعني ملامح الوجه وحدها ، فهو يشتمل على كل العلامات ، والحروف واللامح المحفورة على شجرة ، أو منحوتة في الصخر أو المعدن . ويستخدم أفلاطون كلمة « خلق » في معرض حديثه عن العملات والاختام

οἱ Vatas ἰδεα καὶ σφραγίδες καὶ παντός Χρακτρος

(السياسة ٢٨٩ ب) وكلمة τυπος لا تعني الوجه فحسب كما هي الحال هنا ،

بل هي كل شيء يختم أو يطبع ، كل شيء يضرب (*τυπω* تعني «اضرب») أي مضروب على ميدالية مثلا . ونرى فيما بعد أن هذه الملامح القبرصية ليست « مطبوعة » فحسب على الوجوه *evetpols* ، بل إنها مختومة عليها ، وقد ختمها من شيد «الدانيدس» *Danaides* حين أنجب أبوهن : وكلمة *τεχων* لها نفس جذر كلمة *τεχνη* ومعناها « فن » أو « حرفة » ، وهي مرادفة للكلمة *τεχνη* بمعنى « نجار » أو « بناء » ، بوجه عام . اسخيلوس يعبر اجمالا عن فكرة واضحة ماديا ، بل يستطيع المرء أن يقول إنها فكرة بناء منتجة عن مولد صورة انسانية مرئية لوجه ما ، صورة يمكن رؤيتها وتأملها . فالوجه هو خاتم حلية بارزة ، أو ضرب من التصوير على ميدالية ، وهنا بالطبع يخطر على الذهن السطح المغلق المنحني الذي تعرض عليه الملامح المطبوعة . وعند اسخيلوس يتم التعبير بصورة بناءة متشخصة عن شيء اكتمل بصورة أقل مادية وظهورا للعين (فنحن نتناول انتقال الملامح الوجهية العرقية والوراثية) .

وسنعود للشخصيات» و «الأنماط» ولنسجل هنا أيضا أن جمال وجه ما يتوقف على نشاط يؤدي على سطح الميدالية ، فاللامح الوجهية انعكاس للامح مبدع آخر وصانع للصورة ، على انحناء الميدالية . وبعد انقضاء فترة من الزمن تقدر بالفين أو أكثر من السنين ، يشرح « جريملز هاوزن » جمال وجه ما بأنه انعكاس الضوء في حدود مرآة ، وجمال « يوسف » انعكاس لجمال « سارة » و « راحيل » ، وهو في الوقت نفسه انعكاس للصور التي رسمتها راحيل في مخيلتها بينما كانت تتأمل أشكال الأوتان الجميلة .

ومهما يكن من أمر ، فقد قلنا من فورنا شيئا يتجاوز ما هو موجود في النص ، ذلك أن النص لا يشير إلى ضوء أو مرآة . بيد أن « الضوء » و « المرأة » صور يوحى بها النص ، ونحن على وشك أن نورد مثلا آخر ، يمضي بنا إلى أبعد من ذلك قليلا ، وأن يكن موازيا للفقرة التي اخترناها من « جريملز هاوزن » . وهذه الفقرة مأخوذة من رواية فبليب فون تسيوزن *Philipp von Zesen* « روزموند الأدرياتيكية » *Rosemund Die Adriatische* التي كتبها قبل ذلك بعشرين عاما .

يروى ماركهولد - بطل الرواية - إحدى مقابلاته مع حبيبته روزاموند :

« انقضت ربع ساعة تقريبا وأنا أتأرجح بين الرجا وال خوف ، حين فتح الباب بفتحة . تلفت حوالى خالفتيه مفتوحا ، ولكنني لم أكن أستطيع أن أرى أحدا ! كان الرعب قد استولى على ، وكان هناك شيئا : فارتعدت خوفا ، وعلاني الشحوب ، كأنها هبطت على مصيبة كبرى . وبينما كنت في خوفي ، هبط على ذلك النور العجيب ، كنور الشمس الذي اختفى برهة خلف السحب ، ثم غمر فجأة كل شيء ، كالبرق الذي يخيف الفانين ويمشي عيونهم . دخلت في اشراق وجلال ، فرأنا علينا جميعا سكون عظيم . وأحسست كأننا عاصفة رهيبية على وشك الهبوب ، لأن في مثل هذه الأوقات ، يسود مثل هذا السكون ، وخيل إلى أن الهواء ازداد برودة ، وأن أشعة ساطعة تتلاعب حولى . فوقفت متوجسا ، ولم أكن أدري - في خوفي - هل ينبغي على أن أنتظر أم ألوذ بالفرار . وأبصرتها ، ولكن بخفان قلب جعل الوهج الذي تصاعد إلى وجهي يمنعي من أن أركب

كلمتين معا • واعتقدت بحق اننى يجب أن اغوص فى الأرض ، لولا أننا جلسنا جميعا فى الحال ، وعندما جلست عاودتنى قوتى •

« وأقبلت معجزة الجمال هذه ، وجلست قبالتى ، وكان لها الآن وجه أشد مرحا من الوجه الذى أبصرتها به لأول مرة • وكانت السيدة أختها – كما كان من اليسير على أن لاحظ – تقدرها هى نفسها أعظم التقدير ، وكانت هى أيضا تتأمل فى انبهار صامت ذلك الكيان السماوى الذى يتغلغل فى حنايا النفوس - ومن المؤكد أن الحسد نفسه لا يمكن أن يجد عيبا فيها » (٢) •

وهنا يكون الجمال اشعاعا يبدو كأنما يعشى من يراه ، بيد أن الواقع كله عند « تسيزن » - مختلفا فى ذلك عن جريملز هاوزن - محوط بالذاتية النفسية ، وتشيع فيه العواطفية sentimental y (إذا أتيج للانسان أن يستخدم هذه المفارقة التاريخية) • والنص بأكمله يهدف - كما نلمح ذلك فى الفقرة المختارة الى إبراز تنوع من الفروق العاطفية الدقيقة ، فهو لا ينحو مباشرة صوب مثل أعلى ذى جانب واحد ، وإنما فى وصفه لمشاعر العاشق - يسمح للاسترخاء العاطفى ولنوع غريب من الشك الدينى بأن ينبسطا ما شاء لهما الانبساط • والجمال عند « تسيزن » ليس جمالا خرافيا يوجد لذاته ، ولكنه جمال تقوم فيه مشاعر العاشق بدور الوسيط الباطنى ، أو بالأحرى الانطباع الذى يحدثه ذلك الجمال ، فالوجه الجميل بوصفه شيئا حقيقيا ، شيئا بصريا مرثيا ، يختفى وراء اشعاعه وتآلقه ، ولا يمكن تمييز ملامحه على الفور ، والحق أن الكاتب حين يصل الى الوصف العينى لوجه « روزاموند » لا يسعه الا أن يطمسه فى عيوننا باستخدام تعبيرات وصور نمطية (الأزهار ، والأحجار الكريمة ، وما شاكل ذلك) • بيد أن صورتها ككل تعرض علينا من خلال انعكاسها الذى يصل إلينا على شكل اشعاع لا تمايز فيه • ويصبح الانطباع الظاهرى الذاتى الكامل هو المادة الواقعية للصورة :

« ورسمها خيالى رسما كاملا - بعينيهما المتألفتين الزاخرتين بالحب - بحيث لم أعد أعرف فى نهاية الأمر ما اذا كانت هذه الصورة المعبودة لم تمثلها لى رقية ساجر » (٣) •

بيد أن هذا الضرب من التحليل لمشاعر المرء لا يمتع « روزاموند » من أن تظل « شكلا سماويا لامرأة » ، والصورة ثمرة الخيال u'bilounger ، كما يقول تسيزن ، hefftige Einbildungen كما هى فى رواية يوسف ، غير أن هذا لا يلقى الماهية الموضوعية لهذه الصورة بوصفها جمالا مثاليا ، أو انعكاسا فى مرآة يعنى الأبصار • انه « اشعاع سماوى يسلبنى البحر » (تسيزن ، ص ٥٦) فروزاموند « تحفة من الرشاقة ، أروع ما أبدعته مولدة الأشياء » - أعنى الطبيعة (٦٥) •

(٢) فيليب فون تسيزن ، « روزاموند الأدرياتيكية » ، طبعة كلاوس كاتشبرونفسكى ، بريمن ، ١٩٧٠ ، صفحات ٦٧ - ٦٨ • (مجموعة ديتريش ، مجلد ٢٢٧) •

(٣) تسيزن : ص ٦٥ •

الجمال اذن شيء لا أرضى ، يفوق ما هو أرضى ، وما هو بشرى - بمعنى أنه
« لانساني » .

« كان لهذا الراعى ابنة تدعى آمونا ، وكانت بفضل جمالها الذى لا يضارع .
الفائق على ما هو انساني ، ذلك الجمال الذى اغدقته السماء السخية ، والطبيعة اللطيفة
عليها بوفرة - قد اتخذها جميع رعاة تلك الأرض الهة ٠٠٠٠ وكانت متوجة بكل جمال
يسرح اليه الخيال ، ومن ثم ، لم يكن هناك ما يمكن أن تقارن به الا نفسها » (٤) .

وهذه الفقرة تظهر فى أغنية رعوية للحورية العاشقة آمونا ، ١٦٣٢ .

وكل من « تسيزن » ، ومؤلف الأغنية الرعوية المجهول ، « جريملز هاوزن » ، فى
روايته « يوسف » ، يبدع « صورة مدهشة (Wunderbild) للجمال ، على حد تعبيرهم .
يبد أن الطبيعة المثالية للصورة فى الحالتين الأوليين يتضح أنها فى تناقض مع الواقعية
الأصيلة الشبيهة بالحياة ، ومع السيكلوجية المرهفة التى يتطور بها الموضوع : الصورة
مثالية ، غير أن الحركة تنزع عنها باستمرار ثوبها الرعوى التقليدى ، فنرى امامنا
حيوات خاصة منغمسة فى مجال العواطف ، حيوات تبين مسيرتها العشوائية أنها
بعيدة كل البعد عن المثل الأعلى ، بمنأى عن كل نوع من الانسجام ، حيوات حافلة
بأحداث يغلب عليها نحس الطالع كما كان نصيب المؤلف نفسه . وفى نفس الوقت ،
نرى أن هذا التأثير المرهف للعواطف . وهذه الحساسية أو العواطفية ، والتنافرات
الحية التى لا حل لها ، والسلطة الحقيقية للظروف الاجتماعية التى يحسب لها أبطال
الروايات كل الحساب (ولهذا لا توجد معجزات فى مصائرهم ، وكل ما فى علاقاتهم من
شعر يكمن فى نثر الحياة فحسب) - هذه الواقعية كلها يمكن ألا يتم التعبير عنها مع
ذلك كما هى ، بل لا يمكن الا أن تقع داخل أسلوب انعقد عليه التصميم ، أو خارج
هذا الأسلوب ، ولا يمكن الا أن تحيد عن مستوى من الأسلوبية مستقر مسبقا . فالحياة
الواقعية ، فى مجراها النثرى ، وفى عشوائيتها ، الحياة التى لا ترتفع دائما بأى حال
من الأحوال الى مستوى الفكرة الهادية - هذه الحياة وصلت فعلا الى وعى هؤلاء
الكتاب ، وهى ظاهرة فعلا من خلال ثوبها الرعوى التقليدى ، والخطابى التقليدى
والرومانتيكى المثالى التقليدى - وهذا الثوب نفسه ثوب يشعر المرء أنه ملائم ، شىء
خارجي بحيث يمكن أن ينفذ من خلاله عنصر من عناصر الحياة اليومية دونما توقع ،
ليصبح ظاهرا ، دونما زخرفة . ولهذه الأسباب كلها كانت الثياب أول وأهم شىء فى
أدب ذلك العصر . ومرآة ذلك الأسلوب هى وحدها التى يمكن فيها لواقعية العصر أن
ترى نفسها . والكتاب مرغم على اتخاذ أحد سبيلين يتناقض كل منهما الآخر : فاما أن
ينتج انعكاس الواقع بوصفه واقعا مثاليا ، يرى فى المرأة بوصفه اشعاعا - أو أن يرى
الواقع من خلال ثوب الأسلوب والخطابية ، ويرى الوجه الانساني من خلال اشعاع
المرأة الذى يعشى الأبصار . بيد أن هذا ليس مجرد تناقض فى انتاج مؤلف ، أو مجرد

« Pastoral », in Der Verliebten Nymfen Amöna, Schäferroman des Barocks, (٤)
Reinbek bei Hamburg, Klaus Kaczerovsky, 1970, p. 13 (Rowohlts Klassiker, 530-531).

تناقض في النشاط الأدبي ، انه تحلل الواقع نفسه ، الى فكرة ، الى شيء مثالي من جهة ، والواقع المجرد البعيد عن الأفكار والمعاني ، وطبيعية كل ما يعطي وما يحدث من جهة أخرى . ومن المحال طبعا أن نفصل هذا الموقف ونوضحه ككل في هذا المقال ، بيد أن شيئا واحدا يتضح لنا : عندما يحيل كاتب ما كل الظاهر العيني لكائن انساني الى مجرد نور ساطع لا تتميز فيه أية ملامح ، فان ذلك لا يكون محض احالة مثالية ، ايجابية في ماهيتها ، ولكنها تطلع الكاتب (مهما بدا ذلك غريبا) الى أن يضفي الوضوح البصري على الاحالة المثالية نفسها ، والى أن يعبر عنها لا في مجرد الفاظ مجردة ، أو في مصطلح الخرافة والأسطورة . ولما كان المثل الأعلى مثلا أعلى ، فلا بد أن يتجاوز - طبعا - كل ما هو مرئي ومنظور ، ومع ذلك فان هذه الاحالة المثالية - كما رأينا في « تسيزن » و « جريملز هاوزن » يتوسطها شيء . فهي مبنية بوصفها معنى ، بدلا من أن تعطي كما هي ، كما أنها تبني في نفس الوقت بوصفها « انطبعا » وموضوعا « للخيال » - بحيث يكون هذا الجمال قد أعطى فعلا في انعكاس العيون التي تراه ، حتى لو عميت هذه العيون عند رؤيته .

وهذه الوجوه اذا نظر اليها بالطبع على أنها « نمط » ، أبعد ما تكون من البروز الواضح لحاتم أو ميدالية ، ذلك أن هذا « النمط » هو السطح المغلق للانعكاس ، والصورة لا تعطي دائما الا في انعكاس ، على حين أن الشيء الذي ينعكس عليه مبدأ تكوين - الصورة ، يسمى مرآة في غاية من الاطمئنان . وهنا لا يوجد ولا يمكن أن يوجد شيء قابل للوزن ، شيء نابض مادي ، قابل للدراك الحسي حتى يعمل فيه الأزميل أو يوضع في قالب ، والصورة ليست مختومة على معدن أو حجر ، وانما ثمة عملية روحية أرهف من ذلك كثيرا تأخذ مجراها ، ومن الواضح أن نتيجتها أقل من ذلك وضوحا ، بل من المستحيل في بعض الأحيان الإمساك بها ، بيد أن الصورة التي تنشأ هنا لها اهتزاز داخلي ، وهي محوطة بسحابة من الاشعاع والنور ، وهي تسطع وتتألق ، وعندما نراها مازال علينا أن نحدد ما مقدار ما يأتي « من نفسها » وما مقدار ما يأتي من أعيننا ، ما مقدار الهالة المادية ، ومقدار الهالة الروحية ، وما مقدار الاحساس الداخلي بالأعماق النفسية لحلق ما بحيث يتجاوز بالتعقيد النفسي مع الفعل نفسه .

وفي الوقت نفسه ، لا تتعادل الصورة مع نفسها أبدا ، ففي هذا الاشعاع من النور المتراكم ، لا نستطيع أن نقبض على العينية البصرية « لما هو كائن » . والصورة انعكاس في القوالب الأسلوبية والبلاغية لذلك العصر ، كما أنها موضوع للخيال حين ينظر اليها من جانب ، من خلال عيني شخص آخر ، وهي انعكاس لجمال أصيل ، أيا كان فهمه ، وهي أخيرا النموذج الأصلي ، حين تنعكس مثالياتها في صورة شخص آخر : كما ينعكس « يوسف » في الملك الحكيم « سليمان » .

والعنصر المتصل بدلالة الألفاظ - سواء أ جاء من عادات العصر البلاغية أم من المفاهيم اللاهوتية - ذو أهمية أولية هنا ، ومن ثم ، لكي يبدو الواقع في شكله الطبيعي ، وفي أبعاده الطبيعية ، وفي مستوى قامة الانسان ، فلا بد أن يهرب أولا من مجال المعنى ، وأن يفلت من شبكة البنيات المثالية ذات الدرجات المتصاعدة ، وأن

ينطلق من حدود ترتيب القيم التصاعدي ، ولكنه سيكون حينئذ واقعا غفلا ، لم تتناوله الصنعة ، وبلا أى معنى أو قيمة خاصة به ، وسيكون قظا متوحشا ، وفى بعض الأحيان بصريا معبرا ، ولكن دون صورة واضحة قاطعة منتظمة ، لأنه لا يستطيع أن يصل الى صورة منتظمة • هو واقع - أولا وقبل كل شئ - خشن ، جسدى • لا يخرج أبدا عن نطاق المعطيات البسيطة ، الحسية ، الجسمية ، المادية • واقع من الدم والعرق •

والعالم الذى يخلو من كل معنى يعرض علينا مسبقا ، هو أشبه « بمستشفى للمجانين » ، وأبطال روايات « يوهان بير » - تلك الروايات المشبعة الى آخر فكرة فيها بعبت كل وجود - يعيشون كما يعيش العدميون الذين يمارسون مذهبهم عن وعى بين النفايات والأحوال ، فهم لا يفتسلون ، ولا يمشطون شعورهم ، تغطيهم القذارة ويرمح فيهم القمل ، ويستسلمون للسكر والعريضة ، وعندما تجتاحهم النشوة يرقصون فى وحشية ، ويقطعون الأشياء المحيطة بهم ويمزقونها ، ويصبحون آلهة صفارا فى ذلك العالم الوضع المنحط ، عالم الوجود الحيوانى ، عالم المحول الذى لا أمل فيه • ولكن حتى فى حضيض هذا الوجود ، تستمر تلك العملية العنيدة التى تصل فيها « الأنا » الانسانية الى الوعى ، وهنا تستسلم منذ البداية الى احساس القنوط من الحياة ، وبالطبع لا يعرف الشباب الذى يعيش وسط كل هذه القذارة الا مخرجا واحدا ، اما أن يرى نفسه فى وجوه المجانين الذين يعيشون فى « مستشفى المجانين » - أو أن يحيط نفسه بالمرايا :

أحضر اللورد « لورنتس » بعض المرايا الى الحجرة ، ورتبها حول المائدة • وهكذا اعتدنا أن نسرى عن أنفسنا كالمجانين ، وكان من يتخذ أمعن المواقف فى المغامرة ، ينال من التقدير أكثر مما يناله الآخرون ، وكأنه أدى حيلة بارعة خارجة على المألوف •

والواقع العارى (المجرد) هو تربة الأدب الواقعى ، ولكنها تربة تحتاج الى الزراعة • وبين المثل الأعلى والواقع المجرد ، بين مثالية « الأنا » العالية على الانسان ، والواقع الأعلى العدمى لأننا المتورطة فى المادية للزجة ، ثمة هوة واسعة •

ويبدو أن أزمة « الأنا » الرومانسية فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر - تميز اللحظة التى تمتنع فيها « صورة » الكائن البشرى بخلقه الاشكالى - عن التلاؤم مع السطح المفلق « للنمط » السابق ، وكذلك حين لا تتلاءم مع العلاقة السابقة « للصورة » مع انعكاسها • وقد كان شوبه (الشخصية التى ابتدعها المؤلف الألماني جان بول) - الذى أصابه الجنون أمام مرآته بعد أن عجز عن إعطاء معنى لهوية « الأنا » و « اللا أنا » ولا هويتهما ، وهما ينظران اليه من المرآة - كان محاولة لتناول التناقض القديم التقليدى بين المثالى والجسمى والمادى - ذلك التناقض الذى لا يستطيع أن يتخذ لنفسه معنى ، والوصول بهذا التناقض الى نتيجة منطقية ، وبهذا يتم التقلب عليه •

ولا يمكن التناقض بين الصورة وانعكاسها ، بل بين « الأنا » والواقع ، ولا بد من التوفيق بينهما الآن بمعنى أن يفهم كل من « الأنا » والواقع فى اطار الآخر • السماء والأرض يلتقيان عند الأفق ، غير أن هذه العمليات تتصل بالتقلبات الديالكتيكية

« للنمط » و « الخلق » ، كما تتصل بالتقلبات التي ترجع جذورها الى أدب عصر الباروك . و « نمط » و « خلق » كما يفهمان بالمعنى اليومي والعلمي – لا يتشابهان مع الأصل اليوناني *typos* و *charakter* . والحركة والفعل ينفذان الى الملامح الانسانية ، ومن ثم لا يمكن أن ينقل الكائن البشرى بما فيه من دينامية – فى أى سطح ثابت ساكن – سواء أكان ختما أم مرآة .

ولم يعد من الممكن عرض الواقع « بما هو كذلك » بوصفه سلسلة من الأطر أو المرايا التي تعكسه ، ولكى يكون فى « ذاته » لا يلزم عنه أن يكون « الشئ » فى ذاته ، كما يعنيه « كانت » : بل معناه ماهية الانسان فى الحركة ، وفى الزمان ، وفى التاريخ ، أى فى المرور المادى للزمان . والصورة الباروكية بوصفها انعكاسا ، وتنوعا على « النمط » القديم ، متجمدا فى الاطار المطلق للمرأة ، باشعاعها الساطع – هذه الصورة تقوم على أعم المستويات المستبعدة فعلا من الحركة التاريخية : فهى أولا وقبل كل شئ ماهية لا متحركة ، أيا كان المعنى الذى توصف به معنى لم يسمح به من قبل – كما وصف « يوسف » فى رواية « جريملز هاووزن » .

والصورة والوجه فى العصر الباروكى يتجهان نحو حالة مرئية محسوسة فى كمالهما وثباتهما ، ولكنهما يحددان عن مثل هذه الحالة المرئية بقدر ما يمتلكان معنى روحيا مسرفا متحيزا بعيدا كل البعد عن المادية ، أو معنى ماديا مسرفا متحيزا غارقا فى الفروق المادية الدقيقة ، وصاعدا الى أعال عدمية خالية من كل معنى . والوجه الباروكى يطمس ملامحه « المميزة » ، فلا نعود نراها بسبب اشعاعه السماوى – أو بسبب ماديته الكثيفة الصفيقة – فتتألف المهمة الآن من إبداع ملامح مميزة ، و « خلق » بالمعنى الجديد لهذه الكلمة ، مكان تلك الملامح « المميزة » القديمة . وفى ضياح المعالم النابتة لبروزها ، وفى الاختفاء وراء روحانية انعكاسيته – يفقد الوجه الباروكى (النمطية) السابقة للميدالية والعملية والحتم ، ولا بد أن يصبح الآن نمطا بالمعنى الجديد لهذه الكلمة . وهكذا نمت أيضا فى العصر الذى شاهد أروع ازدهار للشعار بوصفه طريقة مميزة لعصر الباروك فى التفكير والعرض ، الشعار بوصفه طابع المعنى – نمت أيضا تلك القوى الباطنة التى قدر لها أن تغلب على التنافر القائم بين المعنى و « المادة » .



المقال في كلمات

يبدأ الكاتب مقاله بما بين طبيعة كل من الإنسان والحيوان من مفارقات ، فسلوك الحيوان مقيد بتكوينه الفيزيائي ، وأعماله غريزية تسير كالساعة . أما الإنسان فقد استطاع أن يحرر نفسه من هذا السجن الفيزيائي . انه يتميز بلغة تمكنه من استعادة تذكر ما ليس حاضرا ووضعها الى جانب الحاضر ، وكذلك فان مجال عمله أكثر اتساعا لأن عقله أقدر على الاختيار ، وتمكنه ممارسة الحديث من أن يآلف المواقف الانسانية الغائبة ، يتناولها ويكشفها وبذلك يكون بصيرا بها قادرا على السيطرة عليها . واهم كشف قام به الإنسان هو العلم . والعلم في رأى الكاتب ان هو الا محاولة للتغفل في صميم الأشياء وبحثها من الداخل . وقد قام العلم بخطوات حاسمة في التقدم الانساني لا يمكن الارتداد عنها ، ولا نستطيع أن نتصور مجتمعا في المستقبل خاليا من العلم .

بقلم • جاكوب برونسكى

ولد فى بولندا عام ١٩٠٨ ، وتلقى تعليمه فى مدارس المانية
وانجليزية • حصل عام ١٩٣٣ على الدكتوراه فى الرياضيات
من جامعة كيمبردج • ومن ١٩٣٤ - ١٩٤٢ كان محاضرا اول
فى جامعة هل • ورأس خلال الحرب العالمية الثانية عدة
وحدات احصائية لدراسة آثار انقاء القنابل على بريطانيا •
وهو الآن زميل أول ومدير لمجلس الجيولوجيا الخاص
بمانستون البشرية •

ترجمة • على أدهم

الموكيل السابق لادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم

ويفرق الكاتب بين الكشف والاختراع والخلق • ان كشف خروستوف
كولبس لجزائر الهند الغربية واختراع « بل » للتليفون لايعد فى رايه خلقا
بلى حال من الاحوال فجزائر الهند كانت موجودة قبل ذلك ، ولو لم
يتوصل « بل » الى اختراع التليفون لتوصل اليه شخص آخر • ولكن
شخصية عطيل فى مسرحية شكسبير تعتبر من وجهة نظر الكاتب خلقا
خالصا • لماذا ؟ لانها عمل شخصى فى التصميم • ورغم ان كل عنصر من
عناصر المسرحية قد تناوله شعراء آخرون ، فان الجمع بين هذه العناصر من
عمل شكسبير ، ولم يكن فى وسع أحد سواه ان يقوم به •

ان هناك حقائق قد تكشف ونظريات قد تبتكر ، فهل تبلغ اى نظرية
من العمق ما يجيز لنا ان نسميها خلقا حقيقيا ؟ معظم العلماء يجيبون على
ذلك بالنفى • ان الخلق كما يقول الكاتب يتكون من ايجاد وحدة ، وايجاد
مشابهات وايجاد نمط ، ويصبح الانسان فنانا خلافا حينما يجد وحدة

جديدة فى التنوع الطبيعى سواء كان فنانا او عالما • وتجربة الخلق فى العلم لا تختلف عنها فى الفن ، اذ هى تجربة واحدة • انها تجربة طبيعية انسانية حية •

حينما نرجع الى الصور الموجودة فى الكهوف والى اختراع اول الآلات المصنوعة من الحجر نجد ان ما كان يحرك الانسان الى الخلق انما هو أحد دوافع الحياة اليومية • ولكن هذا الدافع كان من دوافع الحياة اليومية للانسان لا للحيوانات • وسواء كنا نبحث عن اوليات الخلق فى الفن أو فى العلم فان علينا أن نتجه الى هذه الملكات الخاصة بالانسان لا بالحيوان ، ويحدث شيء فى شجرة التطور بين القردة الكبيرة وبين أنفسنا وهذا الشيء مرتبط بتطور الشخصية • وبمجرد انبعاث الفرع الذى نشأنا منه ، فان مصورا مثل سانتى رافائيل وكيميائيا مثل همفري ديفى يكونان قد طويا فى مستهل الحياة الانسانية مثل الأوراق فى البرعم ، وما كان يعمل المصور والمخترع فى الكهف قديما هو الكشف عن موهبة العمل الذى يدل على الفهم •

واذا كنت أطلب اليكم دراسة هذه الموهبة فان على أن أشير الى شيء من التمييز بين سلوك الحيوان وسلوك الانسان • واحدى خصائص سلوك الحيوان انه محكوم بالوجود الفيزيائى لما يريده أو ما يخشاه ، فالأر تسيطر عليه القطه ، والأرنب يحكمه الفاقوم ، وكذلك الحيوان الجائع يسيطر عليه منظر الطعام ورائحته أو منظر انثاء الذى يجعله لا ينظر أى شيء آخر سواه ، والكلب الكبير الضخم لا يستطيع أن ينزع نفسه من القضبان اذا وضع الطعام خارج قفصه ، فالطعام يقيد فيزيائيا باقترابه ، فاذا أبعدنا الطعام مسافة أقدام قليلة عن القفص فانه يشعر بانه قد هُدم وسرى عنه ، ويذكر ان هناك بابا خلف القفص ، والآن وهو يستطيع أن يبعد عينيه عن رؤية الطعام فانه يستطيع أن ينطلق من الباب ويدور حوله الى الأمام •

وهذا وامثاله من التجارب الأخرى الكثيرة يوضح الضغوط المتحركة فى الحيوان • وحتى فيما وراء أعماله الفريزية التى تعمل مثل الساعة فان احتياجاته تقيد وتسوقه ولا تجعل له سبيلا الى المناورة • والعائق الرئيسى فى هذا بطبيعة الحال هو ان الحيوان ينقصه أى جهاز مثل قدرة الانسان على الكلام التى تمكن العقل من أن يتمثل ما ليس حاضرا ، وبدون الكلام وبغير الرمز المألوف كيف يستطيع عقل الكلب الضخم أن يلتفت الى الباب الموجود خلفه ؟ ان التفاته يكون حرا وادراكه يستطيع أن يقوم بالمناورة فى حدود الأقدام القليلة التى يكون فيها غير شديد الاقتراب من القفص ولكنه مع ذلك فى حدود ما يرى وما يشم •

وقد استطاع الانسان تحرير نفسه من هذه السيطرة على مرحلتين ، المرحلة الأولى انه يستطيع أن يتذكر ما ليس واقعا تحت نظره ، فجهاز الكلام يمكنه من أن يستعيد تذكر ما ليس حاضرا وأن يضعه الى جانب الحاضر ، ومجال عمله أكثر اتساعا لأن عقله أقدر على الاختيار • والمرحلة الثانية هى ان ممارسة الحديث تمكنه من أن

يألف المواقف الانسانية الغائبة وأن يتناولها ويكشفها ، وبذلك يصير بصيرا بها وقادرا على السيطرة عليها . وعندى ان الصور الموجودة فى الكهف والآلات الصوانية المنحوتة تكون محاولة للسيطرة على البيئة الماثلة ، وكلاهما قد خلقا بدافع المزاج نفسه ، فهما من قبيل التجارب التى يحرر الانسان بها نفسه من دوافع الطبيعة الآلية .

وقد وجه التطور الانسان فى طريق الحرية ، وبطبيعة الحال يعمل الانسان مدفوعا بحافز الضرورة فى بعض الأوقات كما تفعل الحيوانات ، ولكننا نعرف ان الانسان انسان حينما تكون أعماله صادرة عن حرية غير مشوبة ، مثلا حينما يلعب الأطفال أو حينما يجد الثوبان سرورا أو متعة فى الفكر المجرد ، وحينما فى ابان النضج نزن ونختار بين نوعين من أنواع الطموح ، فهذه كلها من قبيل الأعمال الانسانية ، وهى جميلة مثل التصوير أو مثل جمال الاختراع ، لأن العقل فيها يمارس حريته ويكشف عن ثرائه .

ولنحول الآن التفاتنا الى العمل فى مجال العلم . ان أهم كشف قام به العلماء هو العلم نفسه ، وهذا الكشف من اللازم أن يقارن من ناحية أهميته بابتكار التصوير فى الكهف وبالكثابة . والعلم مثل هذه المحاولات للخلق المبكرة ، فهو محاولة للسيطرة على ما يحيط بنا بن نتغلغل الى صميمه ونبحثه من الداخل . والعلم مثلها قد قام بخطوة حاسمة فى التقدم الانسانى لا يمكن الارتداد عنها ، ولا نستطيع أن نتصور مجتمعا فى المستقبل خاليا من العلم .

وقد استعملت هذه الكلمات الثلاث لأصف هذه التفورات البعيدة المدى ، الكشف والاختراع والخلق . وجميعها متون احدى الكلمات فيها أكثر ملاءمة من الأخرى . وقد كشف خرستوف كولبس جزائر الهند الغربية واسكندر جراهام بل اختراع التليفون ، ونحن لا نسمى انجازاتهم خلقا لأنها ليست شخصية الى الحد الكافى ، فلقد كانت جزائر الهند الغربية موجودة من قبل ذلك . أما من ناحية التليفون فاننا نشعر بان حثق تفكير بل لم يكن بحال ما جوهرى . لقد كان الأساس هنالك ، وإذا لم يكن بل قد توصل اليه فان انسانا آخر غيره كان سيهتدى الى التليفون غالبا عن طريق المصادفة كما اعتدى كولبس الى جزائر الهند الغربية .

ونحن نشعر فى مواجهة ذلك ان عطيل من الخلق الخالص ، وليس ذلك لان عطيل جاءت من سماء صافية ، فهى لم تحدث بهذه الطريقة ، فقد كان هناك مؤلفو دراما قبل وليام شكسبير ، وبدونهم لم يكن فى وسعه أن يكتب ماكتبه . ولكن فى نطاق تقاليدهم تظل عطيل عملا شخصيا فى الصميم . وبرغم ان كل عنصر من عناصر المسرحية كان موضوعا تناوله شعراء آخرون فاننا نعرف ان الجمع بين هذه العناصر من عمل شكسبير ، ونشعر بحضور عقله المتفرد . ولقد كانت الدراما فى عهد اليزابيث

ستسير فى طريقها بدون شيكسبير ، ولكن لم يكن فى وسع انسان آخر ان يكتب عظيم .

وهناك كشوف فى العلم مثل كشف كولومبس لاشياء كانت موجودة من قبل ، من امثال ذلك كشف الجنس فى النبات ، وهناك ايضا اختراعات دقيقة مثل اختراع بل الذى يضم مجموعة من المبادئ المعروفة : من امثال ذلك استعمال جهاز من الالكترونات كالمجهر . وعلينا الآن ان نوجه هذا السؤال : اليس هناك شئ اكثر من ذلك ؟ وهل تصل النظرية العلمية مهما يكن نصيبها من العمق الى الاحاطة والتعبير عن الشخصية فى مجموعها كما نجد فى عظيم ؟

والحقيقة الواقعة قد تكشف ، والنظرية قد تبتكر ، فهل تبلغ اية نظرية من العمق ما يميز ان نسميها خلقا حقيقيا ؟ معظم غير العلماء يجيبون على ذلك بالنفى ، وهم يقولون ان العلم ليس سوى جزء من العقل - العقل المنطقي - ولكن الخلق لابد ان يشغل العقل جميعه ، والعلم لا يتطلب شيئا من هزات الانفعال ولا شيئا من عمق الشخصية الثرى الذى يحفل به العمل الفنى .

وهذه الصورة التى يقدمها غير العالم عن الطريقة التى يعمل بها العالم هى بطبيعة الحال خاطئة . والرجل الموهوب لا يستطيع ان يتناول الباكترى او المعادلات دون ان يستمد حرارة مما يفعل ودون ان تتحرك عواطفه . وقد يحدث ان تكون عواطفه غير ناضجة ، ولكن عقول الكثيرين من الشعراء فى مثل هذه الحالة . وحينما ماتت ايللا هويلر ويلكوكس بعد ان قدمت للطبع اشعارا نظمها منذ كانت فى السابعة من عمرها كتبت التايمز اللندنية انها « كانت اكثر الشعراء من الجنس من كل سن حظا من اقبال القراء ، وكان يقرأ شعرها الألوف ممن لم يقرأ قط شيئا لشيكسبير » . والعالم غير الناضج من الناحية العاطفية هو مثل الشاعر المتخلف من الناحية العقلية ، وكلاهما ينتج أعمالا يستجيب لها من هم على شاكلتهم ، ولكنها من المرتبة الثانية .

ولا أتناول بالبحث هنا الأعمال من الدرجة الثانية ، ولا أعرض كذلك لكل هذه الأعمال النافعة وان كانت عادية التى تملأ معظم حياتنا سواء كنا من الكيميائيين او من المهندسين المعماريين . وقد كان فى معمل فى لجنة الفحم البريطانى القومية قرابة مائتين من علماء الصناعة - طرفاء اذكيا ميائين الى المرح يحصلون على مرتباتهم كاملة ، ومن المضحك ان نسأل هل كانوا رجالا لهم نفس الطموح مثل غيرهم من خريجي الجامعات . وكان عملهم شديد الشبه بقسم من الكلية خاص باليونان او بالأدب ، وحينما تخرج الأقسام الخاصة باليونان مثل سوفوكليز او تخرج الأقسام الخاصة بالأدب مثل شيكسبير فاننى سابدا أنظر فى معمل الى مثل اسحاق نيوتن .

والأدب يجمع فى صفوفه بين وليام شيكسبير وايللا هويلر ويلكوكس ، والعالم يجمع بين النسبية والبحث فى السوق . ويجب ان تكون المقارنة بين الأحسن والأحسن

وعلمنا أن ننظر الى ما خلق في النظريات العلمية العميقة ، في نيقولاوس كوبرنيكس وشارل دارون وفي نظرية توماس ينسج عن الضوء ، وفي رياضيات وليام روان هاملتون وفي المفاهيم التقدمية لسيجموند فرويد ونيلز بوهر وإيفان بتروفيتش بافلوف .

والخلق يتكون من ايجاد وحدة وإيجاد مشابهاة وإيجاد نمط ، والشاعر صامويل بينور كولردج في الكثير من محاولاته المتعثرة وجميعها لامة وجميعها لم ينته فيها الى نتيجة ليجد تعريفا للجمال ، وكان دائما يعود الى الفكرة نفسها وهي انا الجمال هو « الوحدة في التنوع » . وفي رأيي ان هذا هو تجربة الخلق ، والطبيعة نفسها فوضى ، وهي حافلة بالتنوع اللانهائي في غير نظام ، ولكن اذا نظرت اليها من خلال الرؤية الداخلية ، العقل الخلاق (سواء كان عقلا شاعريا مثل عقل شارل بودلير أو عقلا علميا مثل عقل اسحاق نيوتن) فانه تأتي لحظة تتبلور فيها فجأة مظاهر الحياة المختلفة في وحدة مفردة ، وقد وجدت مفتاحا ، وقد وجدت دليلا ، ووجدت طريقا ينظم المادة ، وقد وجدت ما أسماه كولردج « الوحدة في التنوع » وهذه هي لحظة الخلق .

وطلب العالم أن يكون للطبيعة قانون هو من قبيل طلب الوحدة . وحينما يصوغ العالم قانونا جديدا فانه يربط المظاهر التي كان يظن انها مختلفة النوع بعضها ببعض وينظلمها ، ومن أمثلة ذلك النسبية العامة فانها تربط الضوء بالجاذبية ، ونشعر في مثل هذا القانون بأن عدم النظام في الطبيعة قد عمل ليكشف نمطا ، وان تحت هذه الفوضى الملونة تسيطر وحدة أعمق .

ويصير الإنسان فنانا خلاقا حينما يجد وحدة جديدة في التنوع الطبيعي ، سواء كان فنانا أو عالما ، وهو يعمل ذلك حينما يجد مشابهاة بين أشياء لم يكن يظن من قبل انها متشابهة ، ويعطيه هذا شعورا في الوقت نفسه بالثراء والفهم . والعقل الخلاق عقل ينظر الى أوجه الشبه غير المنتظرة . وليس هذا عملية آلية ، وفي اعتقادي انها تشغل الشخصية جميعها في العلم وفي الفن . ومن المؤكد انني لا أستطيع أن أفصل عقل توماس ينسج الحافل (الذي كاد يصل الى حل رموز حجر رشيد) من إعادة كشفه للنظرية المرجبة للضوء أو ارتباك ج . ج . طومسن في التجربة من كشفه للاكترون . وعندى ان وليام روان هاملتون كان اسرافه في الشراب حتى الموت جزءا من اختراعه الرياضي العظيم كما هو الحال عند أى شاب شاعر قد أكثر من الشراب ، ورؤية البيرت اينشتاين الشبيهة برؤية الأطفال فيها براءة الشاعر .

وحينما عرض ماكس بلانك رأيه في ان اشعاع الحرارة غير مستمر فانه يبدو لنا الآن ان الذي دفعه الى ذلك لم يكن سوى حقائق التجربة ، ولكننا نخطئ في ذلك ، فان الحقائق لم تذهب الى مثل هذا المدى . ولقد أظهرت الحقائق ان الاشعاع ليس مستمرا ، ولم تظهر ان التحول الوحيد هو ترجيب بالمذهب الذري واعلانه ، وهذه مشابهاة جلبها الخيال والتاريخ الى عقل ماكس بلانك ، ولذلك كان الصراع المتأخر في الفيزياء الذرية بين سلوك المادة بوصفها موجة وبوصفها جسيما صراعا بين متشابهات . بين استعارات شعرية ، وكل استعارة تثرى فهمنا للعالم دون أن تجعله كاملا .

وفى تكهنات الأبرياء كتب الشاعر وليام بليك :

كلب يموت عند باب سيده جوعا

ينبئ عن خراب الدولة

ويبدو لي ان فى هذا نفس الصرامة الخيالية ونفس الفهم المتخيل المتحول الى استعارة الذى كان عند ماكس بلانك . والصورة الخيالية نصيبها من الواقعية ودقة الملاحظة مثل التى بنى عليها بلانك ، وسيكون الشعر خلوا من المعنى اذا كان وليام بليك يستعمل كلمة كلب وسيد ودولة بقوة أقل مما فعل ، فلماذا قال بليك الكلب ولم يقل القط ؟ ولماذا قال سيذا ولم يقل سيده ؟ لأن الصورة التى خلقها كانت متوقفة على ادراكنا الواقعي للعلاقة بين الكلب وسيده . ويقول وليام بليك انه حينما يتوقف ضمير السيد عن حته على احترام الكلب فان المجتمع جميعه يكون فى حالة تدهور (ويكون فى الواقع سيصبح فريسة للكلاب) ، وقد جاءت هذه الفكرة العميقة لبليك المرة بعد المرة : ان الآداب تعبر عن نفسها فيما يسمى الخصائص الدقيقة - وان التفضيل الأخلاقي دليل على المجتمع ، اما من ناحية القوة العاطفية فى بيت الشعر فانها تأتي كما أظن من تغير الميزان بين الاستعارة وتطبيقها . بين الكلب عند البوابة والدولة المنهارة . وهذا هو السبب فى أن وليام بليك يبدو فى كتابتها انه ينقل نفس الانفعال الذى شعر به ماكس بلانك حينما كشف ، لا ، بل حينما خلق نظرية الكم .

وكشوف العلم وأعمال الفن كشوفات - بل هى أكثر من ذلك انفجارات لمشابهة مستخفية . والكاشف أو الفنان يمثل فى كليهما مظهرين للطبيعة ويمزجها ليصبحا مظهرا واحدا . وهذه هى تجربة الخلق التى توجد فيها فكرة أصيلة وهى نفس التجربة فى العلم الأصيل والفن الأصيل ، ولكنها ليست من أجل ذلك وقفا على الانسان الذى كتب القصيدة أو الذى قام بالكشف ، وأعتقد على عكس ذلك ان هذا الرأى عن التجربة الخلاقة صحيح لانه وحده يعطى معنى لتجربة التقدير . والقصيدة أو الكشف توجد فى لحظتين من لحظات الرؤية ، فى لحظة التقدير كما توجد فى لحظة الخلق ، لأن المقدر يلزم ان يرى الحركة ، وأن يكون يقظا للصدى الذى بدأ فى خلق العمل الفنى . وفى ممارسة تجربة التقدير تعيش اللحظة التى رأى فيها الفنان الخالق المشابهة الخفية وأخذ بزمامها . وحينما تحملنا مشابهة الى الوراء ، وتقربنا معا ، وحينما نجد تقاربا فى صورة غريبة ومثيرة لحب الاستطلاع ، وحينما تكون النظرية جديدة ومقنعة فنحن لا ننكسر رأسنا أمام عمل شخص آخر ، وانما نعيد بناء العمل الخلاق ، ونقوم نحن أنفسنا بالكشف من جديد . وفى العمق ليس هناك مشابهة موحدة حتى نستطيع نحن المشاهدين ان نجدها ، ونحن كذلك قد كشفناها لأنفسنا .

وتجربة الخلق كما قلت واحدة فى العلم كما فى الفن ، وهى تجربة طبيعية انسانية حية ، ومع ذلك فان القصيدة بطبيعة الحال ليست مثل النظرية ، فكيف تختلف

عنها ؟ ان هذا ليس له علاقة بتركيبها ، ان الوحدات تختلف لانها تماثل التجربة البشرية في طرائق مختلفة • ولنأخذ نظرية مثل نظرية فيثاغورس ، وهذه نظرية يستطيع كل طفل أن يعيد كشفها • وهو دائما يعيد كشفها في نفس الصورة ، وتجربته عقلية ويمكن أن تعمل تجربة مماثلة لها تماما • وهذا لا يحدث في الفنون ، وسيقوم ناس كثيرون برسم صور لانسان حي وحيوان ، ولكن ليس هناك انسان يقدم على رسم « السيدة مع الفاقم » كما رسمها ليوناردو دافنشي تماما ، وكثير من الناس سيكتبون مسرحيات تمثيلية ، ليست تماما مثل عطيل ، ولكن في موضوع مشابه • وليس من الممكن في الفنون أن تكون تجربة انسان معادلة لتجربة انسان آخر كأنها صورة منها ، وأنت لا تقرأ عملا فنيا من أجل هذا الغرض ، وأنت تعيد خلقه ، ولكن لن تعيد خلق الصورة المطابقة له ، فانك تكشف تجربتك الخاصة ، وأنت تتعلم وتعيش وتتراحب داخليا ، والفرق بين الفنون والعلوم ليس في عملية الخلق ، وانما في عملية المعادلة بين العمل الذي هو نتيجة الخلق ومحاولتك الخاصة إعادة خلقه حينما يحظى بتقديرك الخاص •

تجربة الخلق

المقال في كلمات

كثر النقاش بين ادياء الفرنسيين وشعرائهم حول اللغة ووظائفها وأهميتها ، ثم تحول في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الى تبجيل للالفاظ يضاف عليها مفهوم اسطوريا ، واشاد الكتاب التجريبيون (أمثال كوندياك) والفلاسفة (أمثال سان - مارتان) بقدرات اللغة التي تكلم به الانسان القديم وخصائصها الموسيقية والشعرية . وقد اعتبرت اللغة مصدرا لأسمى ضروب المعرفة ونادى بعضهم بالكشف عن اللغة البدائية واصلاح لغات التاريخ المنحلة بالعودة الى القدرات الخلاقة للكلام الاول الذي نطق به البشر . وتأثر السلفيون بهذا كله في نظرياتهم اللغوية ، وتابع فحول الرومانسيين من أمثال لامارتين وهوو هذا التقليد المقدس الذي يشيد بلغة بدائية مثالية ، ولا يرى في اللغات الحديثة ، المحدودة ، القاصرة ، ما يستحق التمجيد ، يعكس اللغة الروحية المقدسة التي نبع لنا اطلالة على عصر مقدس ، عصر اسطوري . وذهب الرومانسيون الى ان الرمز سبق الفكرة ، بل خلقها ، وان موهبة الكلام البدائية ما قتت الاصل

يقام • ستان.ج. سكوت

ولد في مليون عام ١٩٢٧ • حصل على الدكتوراه وكان موضوع رسالته صورة الهند في الرومانسية الفرنسية • وشغل منذ ١٩٥٧ منصب استاذ اللغة الفرنسية القديمة في جامعة مليون • وله مقالات عديدة عن الاساطير الادبية منها « اسطورة باريس » ، وميثولوجيا الشجرة في مؤلف هوجو « التاملات » ، الحساسية المتغيرة في اواخر العصور الوسيطة •

ترجمه • فؤاد أندراوس

مدير مشروع 'ألف كتاب' بوزارة الثقافة سابقا

في معارفنا ، وآمنوا بأصل اللغة الالهى وقديسية الكلمة بعكس كلاسيكى القرن السابع عشر الذين لم يروا فى اللغة سوى اداة للتعبير عن الفكرة •

وانتهجت الأنظار الى اللغات الشرقية القديمة خصوصا السنسكريتية بحثا عن أصول لغة الانسان الأولى المثالية ، واشاد بها الادباء وغالوا فى اسباغ الفضائل عليها ، وظفرت الدراسات فى أصول اللغة باجترام شديد ، لأنها تفتح الطريق الى العالم الفطرى القديم •

وقد التمس الرومانسيون سنداً لهم فى عقيدة « اللوغوس » الخلاق الذى ناظروا بينه وبين الكلمة ، فاضفوا عليها خواصه السحرية وقدرته المبسطة ، واصبح للكلمة واقع ملموس ووجود حقيقى ، فهى كائن حى ذو قدرة تامة • وقد اختلطت بآراء السلفين وغيرهم العقائد والنظريات الهندية عن الكلمة الخلاقة ، وحظيت النظرية بنجاح ملحوظ بين الرمزيين بعد ذلك ، لأنها تضمنت ما هو أكثر من سحر الكلمة ، فهى مفهوم للكون يتصوره كونا لغويا بحكم طبيعته ، فالطبيعة لغة او رمز ، وكل شئ لغة ،

كل شيء كلام • ولغة الكون أسمى من كل اللغات • وقد تصاعد الفكر التجريبي عن الرمز اللغوى حتى بلغ قمته فى الميثولوجيا الرومانسية للغة •

من المسلم به أن احترام اللغة من ثوابت الثقافة الفرنسية • ولكن ثمة حقيقة لا تقل عن هذه وضوحا ، وهى أن تقويم اللغة وقدراتها ، وفكرة الناس عن طبيعتها الأساسية ، يختلفان من جيل الى جيل • وما من شك فى أن الاهتمام الأدبى والعلمى والفلسفى الشديد باللغة وما تثيره من مشكلات قديمة ، من أهم خصائص العصر السابق للرومانسية • ويلاحظ أن الاحترام التقليدى للغة ، البادى فى المناقشات التى دارت حول تقديم الألفاظ وتأخيرها ، وحول أهمية الرموز أو العلامات فى تكوين الأفكار – هذا الاهتمام تحول شيئا فشيئا ، بعد أن انفضت المناقشات ، الى عبادة للغة عامة ، وللكلمات خاصة • والحق أن المفكرين من أمثال لوك وكوندياك ، ومن بعدهما فولتير وديدرو وموبرتوى وروسو وجارا وغيرهم ، بالمحاجم الكثير عما للغة من أهمية منذ البدء فى عملية المعرفة ، خلصوا فى النهاية على أداة الفكر استقلالا كان الفكر نفسه فى خطر من فقدانه بعد أن أخضعته المادة • يقول ديدرو « آه ! سيدى ، ما أكثر ما تحدث الرموز والعلامات من تعديل فى فهمنا » • ويبدو أن الأذهان فى هذه اللحظة المرحجة من لحظات التفكير الأوربي ، انتقلت من مفهوم عقلى خالص للغة – كادت « أجرومية البور – رويال » فضلا عن ذلك لا تفرق بينه وبين المنطق – الى مفهوم ميثولوجى (أسطورى) لوظائفها الأساسية •

فكتاب النص الثانى من القرن الثامن عشر يجمعون اجماعا غريبا على مفاهيم معينة للغة ، رغم اختلافهم مرارا حول أسس أخرى • كذلك نراهم متفقين مع فقه اللغة العلمى (الفيلولوجيا) ، الذى لم يكن فى تلك الفترة الا وليدا ، رغم أنهم لم يلموا به دائما الماما مباشرا ، على أن يتبينوا فى اللغة ظاهرة تضاف الى غيرها من الظواهر التى لا يمكن تحليلها الا بالرجوع لأشكالها البدائية • ومن ثم انبعثت فكرة عن لغة بدائية أو فطرية، وراجت الفكرة رواجاً مشهوراً فى الرومانسية الألمانية ، ولكن ربما لم تحظ أهميتها للأدب الفرنسى بالابراز الكافى ، وتقرر كل من تجريبية كوندياك ، واشراقية سان – مارتان ، أن لحظة ميلاد اللغة من أعلى النقط فى قدرة الانسان الخلاقة • فترى كوندياك مع توكيده على دور الأحاسيس والاياءات فى تكوين اللغة ، ودور التحليل العقلى فى تطوراتها اللاحقة ، لا ينى عن الاشارة بما امتازت به اللغة فى أقدم صورها من طاقة هائلة وخصائص موسيقية وشعرية • كذلك لا يرى روسو فى « صبيحة الطبيعة » غير « فن رفيع » انفصل على الموسيقى الأصلية بفعل فاعل مؤسف هو التاريخ • وبالمثل يؤكد سان – مارتان فى انتاجه الضخم كله على فضائل اللغة البدائية ، التى يوحى ذلك بينها وبين الموسيقى البدائية •

هذه اللغة ، التى لا غنى عنها فى عملية « المعرفة » ، لا تلبث أن ترقى الى مقام « الفنرصر » ، أى العرفان ، أو وسيط الوحي • فمنذ أيام ليبنتز وفيكو (وكلاهما كان أميل الى تحويل مشكلات التاريخ الى مشكلات لغوية) كان هناك اتجاه متزايد الى اعتبار

اللغة مصدرا لأسمى ضروب المعرفة ، لا سيما على قدر احتفاظها ببعض الآثار المتخلفة عن حالتها الأصلية . وإيمان شارل دوبرس بلغة بدائية ، تصور أنها كانت مستودعا للأسس الأولى للعلوم جميعا ، هذا الايمان هو بالضبط ما حملة على التبشير بالعودة الى « الجذور » ومحاولة رد الاتيمولوجيا . (دراسة أصول الكلمات وتاريخها) الى وظيفتها السابقة - وظيفة « الكلام الحقيقي » ، وذلك برغم سخريات فولتير المشهورة . أما استجابة كور دجيبلان لهذا التحدى . فتمثلت فى مشروع جمع للاتيمولوجيات يكون « خلاصة لجميع العلوم » .

وكور دجيبلان هذا ، برغم انه يكتب دائما على مستوى العصر السابق للعلم ، يعين مرحلة الانتقال فى فرنسا من مفهوم عقلى للفظة الى النظرة التاريخية والطريقة المقارنة اللتين يتسم بهما القرن التاسع عشر . وعبارتا « الأجرومية العالمية » و « اللغة البدائية » تتداخلان حين يستعملهما ، فى جزء كبير على الأقل من معناها . ولكنه يحشد البيانات التاريخية ، ويفحصها على طريقته ، لكى يتخلص من التاريخ على نحو أفضل . وفى كثير من فقرات كتابه « العالم البدائي » نراه يلج على الحاجة الى تحرير اللغات من عادات التحليل العقلى التى جارت عليها ، وفى سبيل الكشف من جديد عن قدراتها الأصلية نراه يوصى بتصنيف « معجم بدائي » يحوى « بقايا اللغة البدائية » ويفسر ذلك بقوله ان الاتيمولوجيا سترد للغة شبابها القديم ، وتكشف للتو عن « القيمة التى طمسها طول القرون والتغيرات المتعاقبة للغات » . فقايته اذن اصلاح لغات التاريخ المنحلة بمساهماتها من جديد فى القدرات الخلاقة للكلام الاول الذى نطق به البشر . وهذا المطمح ذاته ، الموجود بصورة واضحة فى نظريات القرن التاسع عشر الشعرية ، يجد طريقه حتى الى الفيلولوجيا الرسمية ، وعلى الأقل فى بعض تبسيطات « اللغويات » المقارنة .

ولغويات أواخر القرن الثامن عشر هذه فاصلة بالنسبة للجيل التالى ، وان بدا هذا فى نظرنا اليوم ضربا من المبالغة . فمن مؤلفات سان - مارتان يستمد السلفيون - لا سيما جوزيف ديمستر ويير سيمون باللانز - مقومات نظرياتهم اللغوية ، ويستوحى لاهنيه على الأقل ، نبرة كتابه « الكلام » الذى أحدث دويا كبيرا . وبالمثل ، فان كتاب كور دجيبلان « العالم البدائي » الذى رأى فيه بالدنسبرجر « همزة الوصل الايديولوجية بين فيكو وكبار الواقعيين - الايديولوجيين الذين أناخوا للقرن العشرين آداء مهمته » - نقول ان هذا الكتاب ترك بصمته على كتاب لامارتين « سقوط ملاك » ، وعلى كتاب سينانكور « أحلام اليقظة » ، وعلى شعر ألفريد دفينى الدبنى . والواقع أن سان - مارتان ، وكور دجيبلان ، وغيمبى القرن الثامن عشر ، يقفون عند منبع « تقليد مقدس » خلده من بعدهم سينانكور ، ونيرفال ، ولامارتين ، وهوجو . ثم لا ننس أن علم اللغة الرسمي - علم أمثال جونيس ، وشليجل ، وبوب - وهو علم معروف أكثر جدا مما يظن عادة ، يرغب أن يسلك - بعبارة باللانز نفسه - فى عداد ربات الفنون والشعر اللاتى يلتمس منهن الوحي منذ الآن ، لأنه هو أيضا يحمل الأمل الواعد بمعركة خاصة . والواقع أن الأبحاث الاشرافية والعلمية فى اللغة كثيرا ما كانت مصادر مكملية للوحي الأدبى كما يتضح مما يلى :

ولن يعني هنا تلك الدفعة التي أعطتها اللغويات قبل العلمية للطريقة المقارنة التي سادت سمعتها منذ أيام جيوم بوستل ، ولكن بعث الحياة فيها بروس ، وكور دجيلان ، وبارسونز ، وأخيرا وليم جونز ، الذي يعرف اليوم أكثر جدا من سابقه الأجرىاء . ولن نبحت في أى الأسماء وقع عليها الاختيار مؤقتا للغة البدائية التي بدا الكشف عنها ، أو إعادة تركيبها ، قاب قوسين أو أدنى ، « فتحن نعرف أن العبرانيين ، والمتتبعين للسنسكريتية وأنصار الكلدية ، تنازعوا طويلا حول هذه النقطة » وحسبنا أن نلاحظ أن « عصر كور دجيلان » أسلم للرومانسية امكانية ميثولوجية جديدة للغة ، وذلك بالاشادة بلغة بدائية مثالية سمت فوق مقولات الحديث المنطقي وأوتيت كل الكلمات التي يزدان بها عصر ذهبي .

نقد اللغة

يلوح أن الرومانسيين اكتشفوا في وقت واحد مع اللغويين المحترفين أنه ليس في اللغات شيء مطلق ، وأنها ظواهر تطويرية ، تتبع قوانين الصيرورة المحتمة . وهم ينظرون الى اللغات في منظور ديني ، هو منظور « سقوط » أصابها ، ويتبنون عن طيب خاطر وجهة نظر الصوفي الذي لا يملك - ازاء ما لا يوصف أو ينطق به لقداسته - الا أن يتم بصحابة رديئة عاجزة لتفكيره بمجرد لجوئه الى الحديث العادي .

أما سينانكور وبالانش ، فبعد أن تعلمنا من سان - مارتان أن يلعبنا « اللغات المتناقلة والموروثة التي لا تنشي شيئا » يلزمهما مثله شبح هذه الصيرورة القاسية للغة . وأما فيكتور هوجو ، الذي يستمد الإلهام بلا ريب من صديقه شارل نوديه - ويعارض الآراء التي أعرب عنها جارا في « قاموس » ١٧٩٨ ، حيث كان الخلاف يدور حول ، تثبيت اللغة فيكتب في ١٨٢٧ مقارنته المشهورة بين اللغات والبحر ، فيقول « انها تتذبذب دون انقطاع » تارة تهجر شاطئها لعالم الفكر وتغزو فيه آخر . وكل ما تهجره أمواجه على هذا النهر يجف وتتعري تربته . . . وبهذه الطريقة تنطفئ الأفكار وتأتي الألفاظ . . تلك طرائق البشر ، في هذا كما في كل شيء ، فما الحيلة فيها ؟ انها لمصيبة ! وعلى ذلك ففي اللغات ، التي لا تعدو أن تكون لغات بشرية ، « ليس في الكلام لفظ لا يتعثر » و « اللغة البشرية الحسية ليس فيها مثل عليا تستحق التمجيد » . وفي ١٨٣٤ ، بينما كان نوديه يطيل التأمل في اللغات السامية التي تخيلها والجارانو ، وولكنز ، وليبنز ، نرى هوجو يطالب كذلك بـ « لغة تصاغ لكل الأحداث الممكنة للفكر » ، ولعله تذكر أيضا « اللغة الفلسفية » التي نشدها جوزيف ديماستر ، أو « لغة السماء » التي تطلع اليها لامارتين .

والواقع أن لامارتين ليس أقل من هوجو اقتناعا بالاحتمة العمياء التي تفرضها « لغة محدودة تتغير بتغير المكان وتندثر مع الزمن » . لا بل انه أضفى صمنا شاعريا على عجز اللغة . « فاني لغير المحدود أن يحتويه هذا المحدود » الذي تشكل « نتيجة لاستعماله في الحاجات التي تطلبها الاتصال المبتدل بين الناس ؟ » وبعد أن رفض في مناسبات كثيرة ، « أحاديث هذا العالم الحقر » ظل حتى نشر كتابه Cours familier

فى ١٨٥٦ يطالب بـ « لغة أسمى من اللغة المألوفة » • وربما كان « الكلام الأسمى » فى نظره هو « لغة بغير ألفاظ » • وليس أيسر من الاستشهاد بالأمثلة الكثيرة على صحة الصوفى القديمة هذه ، وهى صحة قد يستعيرها أى كاتب فى أى عصر • على أنه يبقى صحيحا أن هذا الموضوع المألوف ، موضوع قصود اللغة ونفوذها ، بكشف فى العصر الرومانسى عن قلق حقيقى وعميق جدا •

وإذا كانت أسباب هذا القلق غير واضحة تماما ، فإن آثاره جلية فى الثورة اللغوية الفعلية ، التى يحدد مؤرخو اللغة والأدب عام ١٨٣٠ تقريبا تاريخا لها • وهذا القلق بعينه هو الذى يوفر طرفا من الظروف التى ستطور فى ظلها ميثولوجية رومانسية حقا للغة •

اللسان المقدس :

فى استطاعة اللغة أحيانا — كما تفهمها الرومانسية — أن تكون نافذة تطل على عصر مقدس ، وعلى الأخص « العصر الأسطورى » على حد قول ميرسيا إيلباد • ذلك أننا حين نعود الى اللغة البدائية ، أو الى ما يسميه سان — مارتان « اللغات النابضة بالحياة » ، التى تحتفظ بالمقومات الأساسية لتلك اللغة ، نشارك من جديد فى لون من السمو الأصيل : « ان اللغات الروحية المقدسة تنقل الينا بطبيعة الحال ما فيها من معنى وحياة » • وفى مائتى صفحة من كتابه Ministère de l'Homme-Esprit يعلن سان — قداسة الكلمة المنطوقة ، وقوتها « الرحمة التى لا حدود لها ، وفوق كل شئ » « العالم المنير » الذى تهدى إليه •

والرمز سابق للفكرة — كما تزعم نظرية دار النقاش حولها بين دعاة المذهب الوصفى (التجريبي) فى القرن الثامن عشر ، لأن التعميم الذى تعتمد عليه كل فكرة لا يوجد الا بفضل الرمز أو العلامة • وفى الحالة الحديثة ، حالة التناقضات الظاهرية التى من هذا النوع ، يخلق الرمز الفكرة • وبقي على الاشرافيين ، أو على الأصح على الرومانسيين ، أن يتصوروا النتائج النهائية للمبدأ الذى أرسى على هذا النحو • يقول سان — مارتان « ان الرموز تأتى قبل الأفكار » ويخلص مع روسو ، الذى يترسم خطاه فى الواقع ، الى أن الكلام كان ضروريا لانشاء الكلام ! ولا حاجة بنا الى الإلماح على التطوير المعروف لهذه الفكرة على يد السلفيين ، ولا على هذا التناقض الظاهرى الذى يزعم « ان الانسان يفكر كلامه ، قبل أن يتكلم فكوه » وهى فكرة استبعدت فى رأى بونالد كل احتمال لكون البشر اخترعوا الكلام ، وجعلت من اللغة كائنا نيرا ، مستقلا • مقدسا ، دان له كل من الانسان والعالم بفضل استنارته • « ان الكلام هو نور الشمس الواضح ، الذى لولاه ما كانت لتسترعى بصرى » • ومثل هذا الايمان بأسببية الرموز كان أمرا طبيعيا فى نظر هوجو ، فهو يقول : « من أعماق الروح الانسانية الخفية تعرف الكلمة السر » •

كذلك تتردد نتائج بونالد هذه فيما كتبه باللانث وميستر ، اللذان يؤمنان فوق ذلك بأن فى علم اللغة الجديد تأييدا لآرائهما • فيزعم باللانث « أن الأبحاث المستفيضة التى قام بها السيدان شليجل ووليم جوتز تقسح لنا كنوز هذا النوع من

الكونية (الكوزموجوني) الفكرية المودعة كلها في اللغات ، « فاللغة غنوص (عرفان) دائم : « ان الهبة البدائية ، حبة الكلام ، ما فتئت أصل معارفنا » « انها ضرب من البصيرة » .

والايمان بأصل اللغة الالهى واسع الانتشار بين الرومانسيين . ويبدو أن سينانكور ، الذى كان قارنا شرها لسان - مارتان - قد أخذ عن كتاب «روح الأشياء» الاحساس بقدسية الكلمة . فهو يقول فى كتابه « تأملات حرة » الصادر عام ١٨١٩ « ان الكلام مقدس ، وابتداله معناه الرجوع اختيارا الى الظلام » ؟ والى هذا تضيف طبعة ١٨٣٠ هذه العبارة دليلا على احساس بالرهبة لم يطرأ عليه تغيير : « لا تدنسوا هذا النبع الفياض ، هذا الاتصال غير المحدود ، هذه الصورة المتحركة للذى لئن يتغير أبدا » . كذلك نرى لامارتين ، مع تسليمه بأن الانسان استطاع « أن يعيد بناء لغات لاحقة ناقصة من أطلال اللغة البدائية الكاملة » ، يؤكد فى اسهاب أن هذه اللغة البدائية « عطية الهية » . ولكن هوجو يبرز فى هذا الباب معاصريه ويقتررب بصورة غريبة من النظرة الهندية ، أو ربما الهندية - الأوربية ، اذ يضيف على الكلمة امتقلا تاما عن الأشياء المخلوقة ، ويخضع حتى الارادة الالهية لقوة الكلمة . وهكذا فان الشكوك التى ساورتها عام ١٨٥٤ فى أصل الكلمة (الكلمة ، اللفظ ، الكائن الذى لا تعرف من أين أتى ، وجه اللامنطور ، ومظهر المجهول ، مخلوق ، بيد من ؟ مشكل ، بيد من ؟ قافز من الظلال) هذه الشكوك لا تمنع أبدا ، ذلك التمجيد المشهور للكلمة ، لا بل يبدو من الحجة التى تطالعنا بها القصيدة انها تطالب به . فالشيء المعضل هو ان كلمة الكينونة لا يمكن أن يفسرها الا هى وحدها . والكلمة ، التى منحت القوة المطلقة حسبما تصوره هذا اللون الغريب من المسيحية ، ليست مجرد عطية أو هبة ، ولا حتى عطية الهية : « الكلمة الله » والواقع أن البيت المشهور لأن اللفظ هو «الكلمة» Le Verbe ، والكلمة الله ، يوحى الى حد ما بالاجلال الذى يحس به شاعر فيداوى .

واللغة فى كلاسيكية القرن السابع عشر أداة للتعبير عن الفكرة وأحيانا لتحليلتها . أما عند الرومانسية فيما أن اللغة مبادأة وإرادة أسمى من الفكرة ، فهى اذن غنوص مستمر ، وهى عند فكتور هوجو على الأخص هجوم على المطلق . وإذا كان الشعر الرومانسى يدعى لنفسه هذه الحقوق بعينها ، فما ذلك الا لأنه يبعث لونا من اللغة المصلحة ، لغة يعلى طابعها المنظم تنظيما صارما من قدراتها الرهيبية على التعزير . ومن هنا النزعة الملحوظة عند الرومانسيين الفرنسيين وعند أسلافهم الألمان على السواء الى التسوية بين الشعر الغنائى واللغة البدائية . يقول بالانئش : « ان الشعر هو الكلام الفطرى ، موحى به للانسان » . وعند لامارتين أن « الكلمة السامية » متجسدة فى أبيات الشعر ، أما عند هوجو بالطبع فان الصلاة الشعرية لها دائما طابع « لوغوس » مقدس .

مقام السنسكريتية :

لعل سان - مارتان أول كاتب فى فرنسا وجه نظر الهواة الى اللغات الشرقية ،

اذ رأى فى كتاب أنكىتيل - دوبيرون « أوبنكهات » ، وفى « الأبحاث الأسبوية » المنبعثة من كلكتا مدخلا الى أسرار أقدم الروحانيات • والمقام الذى تبوأته لغة الهند القديمة فى أوساط أوربا الأدبية معروف جيدا منذ أن نشر ريموند شواب دراسته الممتازة ، التى تكمل فى غنى ووفرة الشهادات القليلة التالية لها •

وأقدم الشروح للمعلومات عن الهند مشرب على نحو غريب بالحنين الى لغة فطرية ما • وليس فى ذلك الاهتمام بالهند الذى يديه شاتوبريان فى كتابه « الثورات القديمة والحديثة » ما يوحى بأنه اهتمام عابر • « فاللغة السنسكريتية أو المقدسة التى أعلنت مؤخرا للعالم » ، والتى تعلم أن يعجب بها فى كتاب روبرتسن « الهند » هى « لغة بدائية » ، ومنبع كل لغات الشرق • وقد أثبت شواب بجلاء أن السنسكريتية تبرز فجأة دون توقع فى كثير من النقاط الحاسمة فى دفاعيات شاتوبريان عن المسيحية أما سينانكور - الذى لم ير فى أية معرفة ما هو الزم للانسان المعاصر من « معرفة الأصول الأولى للغات ومصدرها المشترك » - فيخلص من قراءته لأنكىتيل - دوبيرون الى أن « معرفة الزندية » (الزرادشتية) ، والبهلوية ، والسنسكريتية ••• ليست سوى الخطوات الأولى للوصول الى الأبجدية القديمة المتخيلة فى أيامنا « ويسوق فابر دوليفيه ، الذى يقف فى حماسة أثر سان - مارتان ، المقتبسات الكثيرة من « الأبحاث الأسبوية » فى معرض بحثه عن اللغات السابقة للطوفان ، و « الأشعار الذهبية » تتغنى بالمثل بمديح السنسكريتية ، مستعينة على طريقة جونز «غناها» و «خصوبتها» ، و « بنائها المعجب » وهو يقابل مقابلة لا بد منها بينها وبين اللغات الثانوية ، المشتقة ، فيقول « ان ما تملكه اللغات الأخرى تفصيلا ، تملكه هى شمولاً » • اذن فالسنسكريتية ، كعطافى لغوى ، هى المثال الواجب احتذاؤه منذ الآن فى أى محاولات للإصلاح اللغوى • يقول « على الفرنسية ، كالسنسكريتية ، أن تهدف الى العالمية » تلك هى النسبية التى انحدرت اليها الفرنسية ولم يكده ينقضى غير ثمانية أعوام على موت ريفارول !

كذلك شأن باللانثى ، الذى لا يمل من الاشادة بـ « عمق السنسكريتية » ، فهو يرسم خطوط مشروع اصلاح فكرى فى مقاله الذى كتبه عام ١٨١٨ ، بمقتضاه ينبغى أن يبدأ التعليم بدراسة « الأصول البدائية والمظاهر الخلقية والفكرية » الموجودة فى لغة الهند المقدسة • يقول « حسبما يقرر بعض علماء الآثار » - وفى ذهنه هنا أولا كور دجيبان ، وجونز ، وفريدريك شليجل - « كان للكلمات فى اللغات البدائية قوة فى ذواتها ، دون اعتماد على المعنى المصطلح عليه (٠٠٠) » فما من ريب فى أن لغاتنا المشتقة فقدت كثيرا من الخصائص التى تميزت بها اللغات البدائية ، والتى تثير مثل هذه الدهشة العميقة فى دراسة اللغات الهندية • وفى السنة نفسها يستشهد كتاب بونالد « أبحاث فلسفية » بمقال شليجل المشهور عن الهنود تأييدا لاكتشاف لغة بدائية بلغت حد الكمال ، ويفسر لفظ « السنسكريتية » بالايتمولوجيا المعروفة جيدا فى تلك الفترة « لغة مكونة أو كاملة » ثم يواصل تفسيره فيقول ان اللغتين السنسكريتية والعبرية ترجعان ولا ريب الى العصر الأول للمجتمعات ، وهما منذ بضعة آلاف من السنين اقرب الى المبتكرين والابتكار من لغاتنا •

ولكن ليس للسنسكريتية نصير أشد تحمسا ولا للاستشراق داعية أبلغ تأثيرا من البارون ديكشتين ، أو « البارون السنسكريتي » ، كما كان يلقي لمارتين . فقد استطاع هذا البارون بفضل ترده على المحافل الأدبية في العشرينات والثلاثينات أن يجعل السنسكريتية في متناول الشعراء والسلفيين . وهو في سبيل دعم الدراسات التي أولع بها ولما شديدا يمارس تأثيرا شغويا غاية في القوة ، لا يصعب علينا تبين ما شابته من تعصب في كتاباته . فهو يعلن أمام المعهد التاريخي في ١٨٣٥ أنه « من المحال أن نتصور شيئا يفوق تلك القوة النادرة العارمة لهذه اللغة ، وليدة المنطقة الحارة ، التي تؤاثر لها كل نقاء اللغة اليونانية » . ولكن ما إن يبدأ الدارسون والأدباء ، حتى المحترفون منهم ، خصوصا أدباء النصف الأول من القرن ، في وصف السنسكريتية حتى يفقدوا كل إحساس بالاعتدال . وسواء كان هدفهم اذلال أوروبا باستلهاهم ثقافة أقدم حتى من ثقافتها ، أو تشريفها بالاشادة بما يظن أنه أصولها الفخيمة ، فإنه لم يكن يسيرا عليهم أن يقيموا الاغراء بأن يخلعوا على السنسكريتية بالضبط حقوق الكمال ، والقوة ، والعراقة الهائلة ، التي لم تدعها لنفسها الى ذلك الحين غير اللغة البدائية المتواترة عند الفيينيين . كتب المؤرخ ادجار كينييه يقول « ان لغة هذه التراتيل (الفيداوية) المتزجة بالتوهج والعذوبة ، كأنها الشمس تسطع فوق الندى ، أشبه بلغة الالهة الفجر (أورورا) التي تقطر شهدا » . فاذا كان هذا كلام المحترفين ، فماذا ينتظر اذن من مجرد الهواة والشعراء ؟ لا عجب بعد هذا أن يصف سومييه في « ملحمة الالهية » السنسكريتية ، والزندية ، والكلتية ، بأنها « الأغصان الأولى الثلاثة في شجرة اللغة » ؟ وأن تنبعت كلمة « سنسكريتي » من قلم نيرفال اصطلاحا جنسيا يدل على لغات الماضي المميزة ، أو ألا يرى الكاثوليكي أوزانام « في أي لغة خيرا مما في السنسكريتية من وصل منطقي بين الكلمة والفكرة » نستطيع أن نفهم اذن أنه في هذه الحالة من القربة اللغوية ، التي هي دلالة واضحة على غربة العصر الروحية ، فقدت اليونانية واللاتينية وظيفتهما المثالية ، ووجدت العبرية ، بوصفها لغة السما ، نفسها وقد أزاحتها شيئا فشيئا لغة بدائية كاد الناس يتعرفون عليها في السنسكريتية ، كما هو واضح من هذه النصوص .

الايتمولوجيا الصوفية :

ان النظرة الغيبية للغة التي حاول الاشرافيون وخلفاؤهم أحيانا دعمها بالفيلولوجيا المقارنة ، تتضمن احتراما مقدسا لايتمولوجيات . يقول سان - مارتان « ما من شيء أكثر انارة من رد هذه اللغات العليا الى أصولها والجوف على دراسة هذه الايتمولوجيات العميقة » ، فاذا أخذنا في اعتبارنا هذا الهوس الايتمولوجي وخلفيته من التأمل الذي اختلط فيه العلم بالخيال ، سهل علينا فهم نزعة المحافظة المدهشة التي تتبدى في التطبيقات النحوية والاملائية التي التزمها مجددو العشرينات من الادباء . والواقع أن هوجو ، الذي ينصح دائما باحترام قواعد اللغة ، كان يستهدف الدقة اللغوية منذ مطلع حياته الأدبية ، ولكنها - كما ورد في نص مشهور « ليست هذه الدقة التي

لا تتجاوز السطح (٠٠٠) ، بل الدقة الوثيقة ، العميقة ، المسببة ، التي تنفذ الى روح اللغة ، والتي سبوت منها الأصول ، ونقبت الایتمولوجیات » .

ولا شك في أن هوجو مدين بأفكاره اللغوية لصديقه نوديه ، الذي ينقل بدوره عن بونفيل (المشرف على نشر كتب سان - مارتان) نظريته في اللغة ، وهي نظرية « مارتينية » خالصة . فمن أبحاث نوديه في « القيمة العميقة لكلمة الانسان » خلص الى هذه النتيجة التي لم يكن منها مفر في جيله ، وهي أن « الایتمولوجيا هي التي تحددها » والتي تضيف على الكلمات الحياة والجوهر . وبهذه الروح ذاتها نجد جوزيف ديمستر (الذي يطالب مثل كراتيلوس برباط فطري طبيعي بين كل اسم ومسماء) ، يلاحظ أن كلمة « الایتمولوجيا » وحدها هي فعلا برهان دامغ على موهبة القدماء الهائلة في الوقوع على أكثر الألفاظ كمالا . أو تبني هذه الألفاظ . وتابع الكتاب الطريقة الایتمولوجية في جميع الميادين تقريبا ، بعد أن تعلم كثيرون منهم ، مثل بالانسر ، أن يكتشفوا « في أصل الكلمات التعبير الدائم عن الالهام والتلقائية » . فالطريق مفتوح منذ الآن ، بوجه عام : وبفضل الایتمولوجيا ، أمام المبتدئين في دراسة فقه اللغة ، الى العالم البدائي ، العالم النقي المشرق الذي سبق التساريخ الأرضي . ويمكن قراءة هذا الإحياء الأسطوري بين سطور البيانات الأدبية والاصلاحات المقترحة للغة . ففي عام ١٨٣٤ ، في طبعة منقحة وفريدة من قاموس « بواسه » الایتمولوجي ، يحذر نوديه رصفاءه من كل ضروب التحرر من قواعد الاعراب والهجاء : « لم يعد محل لتعديل آخر في الهجاء واللغة الفرنسيين » والسبب غيبي بحث : « لأن الكلمة لن تكون بعد مجسدة فيهما » . وفي الوقت نفسه تقريبا يعرب بلزاك في « لوى لامير » عن تطلعه لمعرفة « الكلمة البدائية التي نطقت بها الأمم ، الكلمة الجليلة المقدسة ، التي يتناقص جلالها وقداستها كلما استيقظت المجتمعات » . وواضح أنه لا يقل عن لوى لامير شغفا بالنزول الى « كلمة مستقرة في أغوار الماضي . أملا في سبر « الأسرار الدفينة في كل كلام بشري » .

ومع ذلك فان النشاط النحوي الكثيف ، المعاصر لانتصار الرومانسية ، موجه الى حد كبير ضد الحريات التي أباحها جيل الشعراء الشباب لنفسه . مثال ذلك أن « صحيفة النحو » التي نشطت عامي ١٨٢٦ و ١٨٢٩ تقلقها كثيرا هذه « الرومانسية الخطرة » ومستحدثاتها ، « النيولوجية » Néologie وكلا اللغظين اعتبر ، عمليا ، مرادفا للآخر ، وكتبه مديرا المجلة ، وهما مارل وبونيفاس ، بحروف كبيرة تيسيرا للقضاء عليهما معا قضاء مبرما . فبعد أن تسلمت هذه المجلة المشاغبة بايديولوجية « دسنيت دتراسيه » ، ومفاهيم النحو العام التي تعتنقها هذه الایديولوجية ، أصرت على الالتحام بهؤلاء «الهمج الهاربين من الصخور الكلدونية ، أو الغابات التيتونية» . ولكن هوجو ، من الناحية الأخرى ، يرى أن مثل هذه الاتهامات المتكررة لا مبر لها . ومن ثم نجده في كتابه « الأدب والفلسفة ممتزجين » يفسر التجديد الرومانسي للألفاظ على أنه في أساسه عود الى أصول اللغة ، أنجز « وفقا لأكثر القواعد النحوية تدقيقا » ويزعم أن زملاءه لم يسكوا الكلمات قسرا ، بل ردوا للغة النكهة الموافقة لها ، وأعادوا صياغة بعض الألفاظ بالية « من زاوية إيتمولوجياتها » . وبعبارة أخرى « ان اللغة قد

ردت الى اصولها . هذا كل ما فى الأمر ، . ولم يتردد مؤرخو اللغة فى التسليم بصواب ملاحظات هوجو ، فى حين أن الكتاب الذين يعتبرون عادة من بين منشئى النثر الأدبى فى القرن التاسع عشر ، خصوصا شاتوبريان ، وبول لوى كوربيه ، وجوزيف ميسنتر ، ولامنيه ، يجب أن يعدوا فى الوقت ذاته من أخلص عباد الائتمولوجيا .

سحر الكلمة :

يلتمس الايمان الرومانسى بأسبعية الكلمة سنداً يدعمه فى عقيدة عبرية - عقيدة « اللوغوس » الخلاق . ولكن ، بتجاهل البعد الفاصل بين كلمة الله وكلام البشر ، تنتحل حقوق اللوغوس للكلمة دعماً لأحلام من نوع سحرى شيئاً ما . . . وعقيدة الكلمة الخلاقة ، كما شرحها من جديد كور دجيبلان ، تتردد باستمرار فى صفحات سان - مارتان : « لا وجود للأشياء الا بالكلام الذى يزججها ، والذى ليست سوى لسان حاله والمعبّر عنه » وهو يقول مفسراً أن عمل الشاعر مقدس وخلاق بالمنعنى الحرفى بفضل تناظره مع الكلمة المقدسة . كذلك نرى بالانثى يذكر قراءه فى مقاله الذى كتبه عام ١٨١٨ بذلك « الايمان البدائى بقوة الكلمات » ، ويصرح بأن عملية التسمية « هى سلطة تملك الخلق أو الإبداع » . ويفسر الكلام البشرى بأنه « مشاركة فى الخلق » . وينقل نودبيه هذه الآراء الى شعراء جيله فيمن ينقلونها من وسطاء العصر المؤثرين . على أن الرومانسيين لا حاجة بهم للمصادر العلمية أو الكتابية حتى يكتشفوا الخواص السحرية للغة ، فنظرتهم فى جلاء هى العودة الى عقلية « قديمة » لا تبال كثيراً بالاستدلال الموصول ، واذن فهى أميل الى الخلق الأسطورى .

وكان هناك انتقال تدريجى من مفهوم للكلمات على أنها « تصوير لأشياء محددة ، الى مفهوم ينسب لها واقعا أساسيا . فنرى لامارتين التوافق الى اللغة البدائية « التى يكون كل لفظ فيها هو الشيء مع الصورة » يرى فى النهاية « فى الكلمات التى لها هذه الرموز الرائعة . . . أن الطبيعة تحيا وتحس فى الكلام » . فلم تعد الكلمة مجرد علامة ، أو شكل مفروض ، بل الاعلان عن وجود حقيقى ، أو كما يقول نودبيه « حقيقة أو مادة ، تفتح لوجود ، وكيان حى » . وإذا كان الرمزيون شاءوا الاستسلام لسلطان الكلمات ، فما ذلك الا لأن الرومانسيين ، لا بل من سبقوا الرومانسيين ، كانوا قد خبروا ما فيها من قوة مبادأة لا سبيل الى مقاومتها . فنرى سينانكور مثلاً يلاحظ كيف أن الكلمات « تقود ارادتنا ، كما تقود فكرنا » وكيف أنها « تلهب خيالننا ، وأحيانا تحدد حياتنا » . ويميل لامارتين وهوجو الى تجسيد الكلمة أو الكلام ، ويقول هوجو صراحة ان الكلمة فى رأيه « كائن حى » ذو قوة لا حد لها : « هذه القدرة الكلية الهائلة تخرج من الأفواه » .

كذلك شأن بلزاك ، فالكلمات فى مذهبه لا تملك مجرد « قوة حية » بل خواص خلاقة أيضا ، لأنها فى نظره « وسيلة اتصال تحرق وتلتهم » ولكنها فى الوقت ذاته « تولد المادة أو الجوهر دون توقف » . ويلتقط لامارتين الفكرة - ولا نقول الحرافة

المتواترة - فى قصيدته « اسم » فيزعم أن النطق باسم هو استحضار لروح مسماه .
وأشباه هذه الأفكار تكمن حتى فى عقول رجال كفتور كوزان ، الذى يرى أن اللغات
« تخلق على نحو ما علما جديدا » . ومن السهل أن نورد الأمثلة الكثيرة على هذا
الاتجاه ، لأننا سرعان ما ندرك أن الشعراء والمفكرين الرومانسيين على السواء ،
يتطلعون ، فى استعمالهم البارع للألفاظ ، على الأقل بشكل غامض - الى عملية
خلق الكون .

عود الى السابفة الهندية :

كان حتما على الكتاب الرومانسيين ، وهم على ما وصفهم « شواب » من انجذاب
الى اغراء الهند ، وانشغال مقلق وافتتان وسرور بها ، أن يرجعوا الى صوفية الكلمة ،
وهي صوفية تشيع فى الأدب السنسكريتي منذ أقدم آثاره . فبفضل قوة كلماته حرر
الهندي ، الذى كان يعيش فى عصر الفيدا ، نفسه من طغيان الآلهة : « ان الانسان
يعبدها ، ويسترضيها ، ولكنه يعرف أن له سلطانا عليها . وهذه القوة هي الكلام ،
الكلام المحدد الواصف أو المادح المطرى ، الذى يرضى الاله بنفس القدر الذى يحدده
به » وأصداء هذا النوع من الايمان منبئة فى كل النصوص السنسكريتية التى عرفها
الشعراء الأوربيون وفى شروح هذه النصوص فى « الأبحاث الأسبوية » . وفى
مؤلفات اكشتين والوسطاء الآخرين . من ذلك أن كلا من سينانكور وفابر دوليفيه عليم
بالطبيعة الغيبية للمقطع « أوم » ، ومصدر علمهما ذاك هو ولا ريب قراءتهما عنه فى
« الأبحاث الأسبوية » . وفى نقد نشر بمجلة « لجلوب » الصادرة عام ١٨٢٥ إشارة
الى قدسية اللغة فى التقاليد الهندية عموما . والواقع أن عقائد التعزيم الهندية ،
والنظريات الهندية عن الكلمة التى لا يعرفها تغيير . المعبرة واحدا مع الله ، والنظائر
الهندية للوغوس اليوناني وفعالية الصلاة . وسحر الكلمة - هذه كلها موضوعات
عادية تحفل بها مجلة « الكاثوليكي » التى أصدرها اكشتين من ١٨٢٦ فصاعدا ،
ومعروفة جيدا حتى خارج أوساط السلفيين . كتب يقول فى ١٨٢٧ « ان الحلق
أسلوب للوحى بواسطة اللفظ الخالق (٠٠٠) انه لغة ، وإعراب ، ونسق نحوى :
كذلك « سراسواتى » وهى تجسيد (vov, la voir) vach الكلام الخلاق ،
اللفظ الموحى به ٠٠٠ فالهند باختصار استطاعت أن تقدم فضلا عن لغتها « البدائية » ،
صوفية غنية للكلمة ، قادرة على دعم كل مفالة تنزلق اليها ميثولوجية أوربا اللغوية .

لا غرابة إذن أن نرى بالانثى ، فى فقرة يذكر قراءه فيها أن « امتياز التسمية
هو ٠٠٠ بمعنى ما ، مساهمة فى الحلق » - نراه يشير الى عقائد مشابهة فى الهند ،
فيقول ان الفكر الانساني « فى رأى بعض المذاهب الهندية شارك فى الحلق » : والواقع
أن بعض الأمثلة سترينا أن تأثير « صوفية - الكلمة » الهندية يمكن التعرف عليه فى
أعظم الكتاب الرومانسيين الفرنسيين . فنرى مثلا « فروللو » يقتبس فى كتابه
« نوتردام وبارى » من « قوانين مانى » وصفة تتصل بأسماء النساء هي فى الحقيقة
واردة فى النص . كذلك يشير بلزاك فى قصة « سيرافيتا » ، التى صدرت بعد فترة

غير طويلة من صدور « لوازور - ديلونشان » ، الى الحواص السحرية للكلمات التي هدت « المتصوفة الهنود الى تفسير الخليفة بكلمة » ، ويقارن بين هذه النظرية ولوغوس يوحنا التبشير (الكلمة) . وتذكر مقالة بقلم كينيه نشرتها « مجلة العالمين » عام ١٨٤٠ ، فيما تذكره من مواضيع هندية ، « التعزيم على الكون بصلاة الشاعر » . وتمجيد « الكلمة » بطالعنا في « البانثيون » (١٨٤٢) ، وهي قصيدة لاهوتية للشاعر هيبوليت فوش ، تلميذ برنوف والمترجم القبل للرامايانا . وأخيرا نرى لامارتين في عبارة صدر بها « الكور فاميليه » ، ربما تخلفت في ذاكرته من مقال كتبه اكتشتين أو ملاحظة أبداهما - نراه ينسب الى « شاعر وفيلسوف هندي » مجهول هذه الفكرة الكبيرة المغزى « كل الاشياء موجودة اجنتها في الكلام » .

الهروغليفي العالية :

كتب للأسطورة الرومانسية أسطورة « اللوغوس » الخلاق ، أن تحظى بنجاح ملحوظ عند الرمزيين : لأنها تتضمن - فضلا عن سحر الكلمة - مفهوما للكون يتصوره كونا لغويا بحكم طبيعته ذاتها . ان الطبيعة لغة ، كلمة منطوقة ، كتابة ، وفي الحالة الحديثة رمز هروغليفي . يقول سان - مارتان « كل شيء لغة ، كل شيء كلام » ، ولغة الكون هذه اسمى من كل اللغات ، ففيها « تجد الرمز دائما وثيق العلاقة بالحواص غير المنظورة التي ينبغي أن يفصح عنها » . ويبدى باللائش هذه الحساسية ذاتها لـ « الصوت الكامن في الأشياء » . أما عند لامنيه ، المتأثر هنا بسان - مارتان ، فالطبيعة « مظلة الكلام » ، وكل كائن من المخلوقات كلمة من كلمات « اللغة غير المحدودة » ، « لغة الطبيعة » ، اللغة العظيمة الجليلة . كذلك رأى ميشليه في الأشياء الطبيعية « كلمات لغة » ، أما فيني ، الذي تأثر بقراءة باللائش ، فكان يستطيع أن يميز « لغة خفية » ، وأما نرقال فـ « أصواتا خفية » . هذا بالطبع مظهر مألوف آخر من مظاهر الرومانسية ولكنه مظهر ذو مكان بالغ الدلالة في هيكل ميتولوجي كلي .

وربما كان لامارتين أكثر من تكلم على أصوات الطبيعة ، والواقع أنه يرى الطبيعة قبل كل شيء « عملا متكلمًا » . ففي « سقوط ملاك » الذي يتجلى فيه التأثير الاشرافي ، نقرأ أن الكائنات جميعها « تحركها روح متكلمة » ، وتشبيه الكون بصلاة هائلة صورة من صورته الثابتة . ولا حاجة بنا للافاضة في موضوع موهبة الكلام التي يبادر هوجو بخلعها على كون « كل ما فيه يتكلم ، الهواء الذي يهب والنسيم الذي يسرى ، ورقة العشب ، والزهرة ، والبزرة ، والعنصر » .

على أن لغة الطبيعة - حسب التقليد الاشرافي الذي يستمد منه هؤلاء الشعراء آراءهم - لم تعد مفهومة للبشر العاديين بعهد سقوط الانسان والطبيعة . فترى سان - مارتان يهاجم الانسان العصري الذي أصبح اليوم عاجزا عن فهم « العلاقات » ، و « التسعارات » ، و « اللغة الرمزية » التي يفصح عنها الكون ، هذه التسعارات - كما يضيف باللائش - « التي يفتش الانسان عن تفسيرها بعد أن فقده » . ويعيد لامارتين الى الذاكرة الجهود الكثيرة التي بذلها - لتعلم هذه اللغة من جديد - فلقد ، سبق

الزمن - و « تخطى العصور » - والرجوع دائما الى التاريخ له دلالاته - ولكن الطبيعة تظل « كتابا مقفلا » . على أنه أحيانا ، فى أوقات الوحدة ، « خيل الى أننى وجدت معنى لهذه اللغة المجهولة » .

وكلمة « هيروغليف » ، التى تلخص هذه القصيدة كلها ، تتردد مرارا فى « نورتردام وبارى » ، بمعان اضافية . تذكرنا ببوشار أكثر مما تذكرنا بشامبليون . وبالمثل ، نجد نوديه فى كتابه « الأفكار الأساسية » وباللانش فى « ايبال » يؤكدان على الطبيعة « الهيروغليفية » للكون . وابتداء من قصيدة الأشعة والظلال : فصاعدا يزداد تردد الكلمة فى الشعر . فالفكرة التى نخلص اليها من فقرة طويلة فى « الملحة الالهية » لسوميه ، هى أن الطبيعة رمز أو « هيروغليف » . ويعود هوجو الى هذا الموضوع فى « التأملات » فىقول « .. وتعلمت أن أقرأ - فى هذا الرمز الهائل ، أعنى الكون » ، والواقع أن الشهادات تجمع على أن الشاعر دون غيره قد يصادف النجاح فى تحقيق هذا الهدف .

خاتمة :

تستطيع دراسة فيها مزيد من التفصيل أن تثبت بشكل أكثر قطعا كيف تصاعد الفكر التجريبي عن الرمز اللغوى حتى بلغ ذروته فى الميثولوجية الرومانسية للغة . يتضح إذن أن أماننا قبل كل شئ تطورا داخليا ، تشكله الاشراقية أثناء مسيرته ، ويرعاه السلفيون ، ويتلقى الدعم فى مراحل فاصلة من فقه اللغة المقارن والدراسات الهندية القديمة . ثم يلوح أن لفظ « الميثولوجيا » تبرره الصفة الكلية ، الملزمة ، والمتسامية ، التى اتسمت بها المعتقدات التى نحن بصدها . واللغة حسب الرأى « الكلاسيكى » ، الذى كان متواترا فى فترة سابقة ، هى أداة للفكر ، وهى بالضرورة تالية للفكر فى الزمن ، ان ما يحسن الانسان تصوره ينطقه بوضوح . وهى تحاكى بآمانة كثيرة أو قليلة مقولات المنطق ، وتقلد النظام المقرر حتى فى ترتيبه الهرمى ، دون أن تحاول أبدا تجاوز حدودها الطبيعية ، لا بل انها تزدهر داخل طبيعتها المحدودة المغلقة . وفى مقابل هذا الرأى تقيم الرومانسية كائنا مستقلا ، ملزما ، ليس وسيلة بل غاية فى ذاته ، وعود أبدي الى البداية . فاللغة ، التى هى أقدم من العقل البشرى ، لا بل معاصرة للخلق ، تخلق مفاهيمنا وترد الكون الى حجه الصحيح .

ولا يزكى الرومانسيون اللغة تزكية جادة كأداة دقيقة للتفكير ، فى أى مرحلة من مراحل التأمل الرومانسى . وبدا من ذلك يسيطر على هذه الناحية الأساسية من نواحي وظيفتها تشكك عميق اطرد ازدياده من « اسمانية » لوك الى النقد المدمر للفلسفة اللغوية المعاصرة . وكانت استجابة الرومانسية أنها وضعت اللغة فى قلب تطلعاتها الروحية ، واكتشفت فيها نافذة تطل على ، الزمن العظيم - بالمعنى الذى يقصده ايلياد من هذه العبارة - وعلى كمالات « عالم بدائى » ، وفشرت اللغة بأننا نجعل (الكلمة هى الله) ، وأخيرا آمنت بها بمخلص سيلفى التاريخ الارضى ويحول الظواهر الوهمية الى رمز هيروغليفى .

إِجَادَة لُغَة طَبِيعِيَّة

بين العقلايين
والتجريبين

المقال في كلمات

ان الطفل حينما يولد يكون عقله ، كما يقول علماء النفس ، كاللوح
الاملس الخالي من أى انطباعات • ويناقدش هذا المقال اكتساب الطفل للغة
مناقشا رأيين : رأى التجريبين ورأى العقلايين ان التجريبين يرون ان
الكائنات البشرية لديها قدرات فطرية لاستراتيجيات ذكائية تذكىها الخبرة
والاحساس ، وتكون أساسا قادرة على ربط الأفكار ، وعلى التسمية والتذكر
والاسترجاع والتلخيص • وعلى ذلك يكون تعلم اللغة عند التجريبين جهدا
خاصا فى اطار القدرات العامة للانسان ، جهدا لا يفترض مسبقا قدرات
اولية خاصة مهياة لاجادة قواعد اللغة • اما العقلايون فينكرون ذلك ،
ومن رأيهم ان الاكتساب اللغوى لا صلة واضحة له بالتجريب ، وانه
يفترض مسبقا عقلا مهيا اصلا لتعلم اللغات •

ويناقدش المقال رأى التجريبين القائل بإمكان تعلم بعض الرئيسيات
مثل الشمبانزى بعض قواعد اللغات البشرية ، ورأى شومسكى عن احتمال

بقلم • جوزيف مارجوليس

استاذ الفلسفة في جامعة تمبل • من مؤلفات المعرفة
والوجود • القيم والسلوك ، العلاج النفسى والمثل الأخلاقية •
لغة الفن ونقد الفن •

ترجمة • الدكتور عبد الحليم منصر

عميد كلية العلوم بجامعة القاهرة ، وعضو مجمع اللغة
العربية ، ورئيس تحرير مجلة رسالة العلم ، وأمين الجمعية
المصرية لتاريخ العلوم ، ووكيل بالجمعية النباتية المصرية •
وعضو جمعية البيئة النباتية البريطانية ، وعضو جمعية تقدم
العلوم الأمريكية ، وعضو جمعية البيئة الصحراوية بالهند •

وجود لغة لدى كائنات أخرى • ولكن يبدو على أساس تجريبية أن
الشبهانزى لا تتكلم لغة طبيعية وليست معلة أصلا لإجادة لغة بشرية •
ويتساءل الكاتب : هل في استطاعة أطفال البشر إجادة لغات بشرية على
أساس قدراتهم الذاتية على أساس تجريبى فحسب ؟ ثم يتناول بعد ذلك
موضوع إجادة اللغة الطبيعية مسهبا في شرح رأى كل من الطرفين • انه
يخبرنا أن العقلانيين والتجريبيين على طرفى نقيض فيما يختص بطبيعة
العقل من ناحية اكتساب اللغة : فالعقلاني يعتقد أن العقل به تركيب
لغوى ذاتى ، بيد أن التجريبى يعتقد بوجود تركيب عقلى ذكائى فحسب •
وأهم خلاف بينهما ينحصر فى هل العقل البشرى موهوب بدرجة تمكنه من
أن يهتدى من تلقاء ذاته الى الأسباب والمسببات وقواعد اللغة ، أم أنه
موهوب على نحو ما بحيث يمكنه استرجاع هذه القواعد تحت ظروف الخبرة
الحسية •

إن نظريات السلوكيين عن اكتساب لغة ما ، لا تزال هي الأشهر بين نظريات
التجريبيين عن اللغة • ولكن نقاط الضعف الموروثة لدى السلوكية • سواء طبقت أو

لم تطبق على اكتساب اللغة أو المعنى اللغوى أو ما أشبه • فاتها - على هذه الصورة - لا تدعو الى السؤال عن مدى تقبل التجريبي لمفهوم اللغة • ويعتبر هذا الاتجاه محورا لنظرة معاصرة حول طبيعة تدريب اللسان واكتساب الطفل للغة وفى الحقيقة لقد كان هذا تحديا عنيقا للتجريب وكان ذلك فى كثير من المطبوعات بقلم « نوم شومسكى » • يقول شومسكى من ناحية شكلية :

« ان القواعد النحوية « الأجرومية » التى يقررها وتسود أى مجتمع بشرى سوى يمكن أن توصف بها نظرية لغته • انها نظرية شديدة التداخل والتشابك ، وتقرر بصورة مطلقة نهائية ، الصلة بين الصوت والمعنى بتوليد أو اطلاق أوصاف تركيبية للجميل « مفاهيم كامنة » ، لكل منها مظاهره الصوتية والترادفية والتركيبية • ومن هذا المنطلق يستطيع أن يصف المرء اكتساب الطفل لمعرفة لغة ما ، كانها نوع من بناء نظرية • وقد عرضها ببيانات على درجة عالية من الدقة ، فأنشأ نظرية اللغة • وما هذه البيانات الا عينة لأنموذج لها • « وفى الحقيقة انه نموذج متدهور جدا بمعنى أن أغلبه ينبغى أن يستبعد لعدم مطابقته وصحته • فمثلا يتعلم الطفل قواعد اللغة التى تحقق كثيرا مما سمعه ، مما يكون سيئ التركيب ، غير دقيق ، ولا مناسب » ، وانما يمتد غاية ما يعرفه الطفل من اللغة الى أبعد كثيرا من البيانات التى قدمت له ، وبعبارة أخرى ، فإن النظرية التى أنشأها بطريقة ما لها امتداد تكهنى تكون البيانات المؤسسة عليها جزءا مهما بالنسبة لها •

ويتميز الاستعمال العادى للغة بتضمنه جملا جديدة ، انها جمل لا تحمل تماثلا أو تناظرا للجزئيات ما لدى الطفل من خبرات • فضلا عن ذلك فان الجهد الذى يبذل فى انشاء هذا النظام على نحو مماثل تماما لما يبذله كل من يتعلمون لغة من الأسوياء ، بالرغم من الاختلافات الكبيرة فى الخبرات والقدرات • ان نظرية تعلم الانسان للغة ينبغى أن تواجه هذه الحقائق • وانى اعتقد ان هذه الحقائق تقترح او تفترض نظرية فورية الذكاء البشرى ذات نكهة تجريبية واضحة « (١) •

وانه لما لا يمكن أن يقاوم كما تبين حقائق شومسكى ، انه ل يبدو أكثر صعوبة مما بدأ أولا أن ندحض نظريات التجريبيين عن تعلم اللغة وأن نثبت رسالة العقلانى. شومسكى نفسه كما يفضل هو ذلك • وما ذلك الا لسبب واحد وهو أنه لا يوجد خط بسيط واضح يفصل بين العقلانية والتجريبية بالنسبة لرسالة الآراء الذاتية الداخلة وهو المصدر الذى فصل تقليديا بين العقلانيين والتجريبيين وانه لعجيب أن يستشرى تيار المشاجرات حول اكتساب اللغة •

وكما أوضح شومسكى نفسه « متابعا لبيتز » انها ليست المسألة « حتى بالنسبة.

(١) اللغويات والفلسفة فى اللغة والعقل - طبعة مزيده نيويورك هاركورت بريس جوفنا نوفيتهش.

سنة ١٩٧٢ من ١٧٠ - ١٧١ •

للك « ان التجريبيين ينكرون القدرات الذاتية الداخلية للعقل (٢) »

وان اعتناق مبدأ « اللوح الأملس » ذو صلة وثيقة للفرقة بين أنصار هاتين النظريتين المتعارضتين ولو ان مشاهير التجريبيين « جودمان في عصرنا الحاضر » قد يرون أن « لوك » نبذ الأفكار الفطرية كلها (٣) وثانيا فان التجريبيين المعاصرين يرغبون في التسليم بالقدرات الذاتية الداخلية للعقل ، التي يعتمد عليها في تعلم اللغة .

وقد حاول « هيلري بوتنام » مثلا أن يفسر اكتساب اللغة بمعابر القدرات الذكائية كذلك التي تؤثر على الذاكرة (٤) ويمكن اعتبار رأيه إضافة بالنسبة لاعتبار « هيومين » (وربما حتى لوكين) وتتميز وجهة نظر بوتنام « بالنسبة لبناء اكتساب اللغة كإبداع بسيط نسبيا حيث لا تحتاج الى رؤية غير عادية أو جدلية عن نظرية الآراء الذاتية كما أنها تشير الى ان الآراء الذاتية اللازمة إنما هي طاقات عقلية ليس بالضرورة أن تكون لغوية (لغوية هادفة ومعقدة) تركيبية مورثة بالولادة . ويقول شومسكي العقلاني - على النقيض - ان المركبة الذاتية المطلوبة إنما هي منطق لغوية معقدة غريبة تماما عن الفروض التجريبية والأنواع النوعية .

ورأى شومسكي السائد هو ببساطة - ان الدراسة الصحيحة للتركيب الاجرومي للغات الطبيعية ، في ضوء تمكن أطفال من البشر من لغات معينة تمكنا تاما شاملا ، بيد أنهم كانوا أصلا على جهل تام بها مما يدل على ان اللغويات إنما هي أساسا تخصص مترابط سيكولوجيا ، وبدفعنا « على أسس تجريبية » الى مفهوم عقلاني يقبله العقل . فالتجريبى مثلا - بروح هيوم - من رأيه ان الكائنات البشرية لديها قدرات فطرية لاستراتيجيات ذكائية معينة تذكيتها الخبرة والاحساس وتكون أساسا قادرة على ربط الأفكار ذات قدرة على التسمية والتذكر والتلخيص وما أشبه . وعلى ذلك يكون تعلم اللغة عند التجريبيين جهدا خاصا في اطار القدرات العامة للانسان ، جهدا لا يفترض مسبقا قدرات أولية خاصة مهياة لإجادة قواعد النحو .

وينكر العقلاني ذلك مصرا على أن ما يتعلمه الطفل في أثناء تعلم لغة ما إنما هو تركيب عميق مطلق بدرجة عالية ، لا يتعلق عادة بالدوافع الباطنية ، وليس واضع الارتباط بتجريب عادي ، ويعين المتكلم بانتظام على ارتجال وإجادة جمل قوية لا تعتمد تجريبيا ولا طبيعيا على مدى الجمل التي قدمت اليه أولا لاكتسابه لفهم ومن هنا كان الاكتساب اللغوي ، يفترض مسبقا عقلا مهيا أصلا وبالتفصيل لتعلم اللغات (٥) .

وهناك - على الأقل - اعتباران عامان - يعارضان تماما ادعاء شومسكي القوي ،

(٢) انظر : توم شومسكي مظاهر نظرية سيناكس ، كمبروج م ١٩٦٥ طبعة الفصل الاول وكذلك توشومسكي اللغويات الكارتيزية ، نيويورك هاربرورد ٦٦ العقل قبل تلقية أية انطباعات خارجة .

(٣) انظر نلسون جودمان الحجة الايستومولوجية مجلد ١٧ لسنة ٦٧ ص ٢٤ .

(٤) فرض السلفية .

(٥) انظر إضافات لغوية لدراسة العقل المستقبل والشكل والمعنى في اللغات الطبيعية في

اللغة والعقل .

لا يحتاجان الى تحليل دقيق للملامح والخصائص العامة للغة . لنفرض انا قبلنا رأى شومسكى مؤقتا . اذن فلا بد أن نعترف بأن الطفل لا يستوعب الأجرومية العامة المعترف بها والتي تترك طابعها على الأجرومية المحلية بلغة طبيعية معينة يتفوق هو فيها فحسب، بل انه ليجيد أيضا « ولكنه لا يستوعب » الأجرومية المحلية للفتة الفعلية . وقد يبدو منطقيا أن نفترض ، طبقا لرأى شومسكى ان اكتساب لغة معينة أصعب من استيعاب بعض أجرومية لغة عالمية مورثة .

وقضلا عن كل ذلك فان لغة طبيعية معينة يكون لها من الملامح التي تربطها بأجرومية لغة عالمية بالإضافة الى ملامحها المميزة . كما ان ملامحها المميزة فطرية نوعا ومرتبة بأحداث تاريخية ومتأثرة بعدد كبير من العوامل المتداخلة ، وليست متأثرة بعوامل التطور والوراثة في الدماغ البشرى . ولكن اذا كان الأمر كذلك ، فانه يكون استنتاجا سابقا لأوانه أو أبعد مدى أن اجادة لغة طبيعية لا يمكن تحليله أى أن القدرة على الحديث بلغة طبيعية معينة - عكس ما يسميه شومسكى تفوق لغوى « مرتبط باستيعاب أجرومية عالية » وبالتقدم اللغوى الفعلي « وهذا يتوقف على عوامل خارجية كذلك » - حيث افترض أن العقلانية يمكن أن تحلل اكتساب اللغة . والسبب في ذلك واضح ، فان الأجرومية النوعية للغة طبيعية ليس فطريا بالنسبة للطفل ، وفي الحق فان الأطفال يتعلمون أى لغة طبيعية بنفس السهولة التي يتعلمونها بها اذا عاشوا المتكلمين الأكفاء . فالطفل ذو الأبوين الفرنسيين لغة ، سيتكلم الاسكيمو وليس الفرنسية ، اذا ربي بين الاسكيمو وليس بين الفرنسيين . ولكن هذا يعنى ان الطفل ينبغي أن يتعلم الأجرومية الدقيقة للغة طبيعية ليست فطرية حتى لو كانت هذه الأجرومية مشوبة بأجرومية ذاتية عميقة ، أى انه يجب أن تكون لديه قدرة عقلية ليكتشف الأجرومية المحلية للفتة تحت شروط أساسية كذلك التي يفترضها شومسكى في تجربته ، ولا يمكن الا أن تكون غير كافية . ومجمل القول ان نظرية التجريبي عند اكتساب اللغة « مؤسسة على فرض نظرية العقلاني للأجرومية العالمية » يمكن أن تحلل بملامح نظرية للغة طبيعية بشرط وجود مشغرات تجريبية متدهورة مفككة . وهذا هو الفرق الذي ينبغي أن نسجله عن الكفاية اللغوية والقدرة اللغوية واسترجاع أجرومية عالمية غريزية واجادة لغة طبيعية معينة) .

واذا كان الأمر كذلك فان المسألة تحتاج الى محاجة ومناقشة عما اذا كان استرجاع الأجرومية العميقة لا يمكن اعتباره على اساس تجريبية . سواء كان هذا الاسترجاع تفوقا فعليا « أو حتى لو كان الأمر يحتاج الى فرض أجرومية عالمية عميقة ذاتية . وعلى أى حال ، اذا لم يستطع الطفل الا أن يكتشف التركيب المحلى للفتة الوطنية الأهلية بوساطة قدرات عقلية عامه ، فان السؤال يذود مفتوحا . هل مثل هذه القدرات التجريبية يمكن أن تكون مساعدة لقدرات عقلانية أعمق وخاصة في الأجرومية والاعتدال فيها ، واذا ما تقرر ذلك تكون مميزة حتى لنستطيع تفسير اكتساب اللغة على أساس مثل هذه القدرات الذاتية وحدها كما يريد التجريبيون أن يقرروا . ومن الممكن أن تكون مساعدة لكفاءة خاصة أعمق في الأجرومية كما قرر

العقلانيون • وإذا عرضنا الامر على هذا النحو فليس معنى ذلك أن نقرضه بل على النقيض فإن العيب يقع مرة أخرى على العقلاني ليبين ماذا يريد أكثر من ذلك • وفي الحق فإن عدم ثقة علماء الاجرومية المعاصرين في أن أيا من قواعدهم العامة المبنية على فرض أن الأطفال يجب أن يتكيفوا ذاتيا فإن الفجوات العالمية تحتاج في أن فدرات التجريبي غير العادي يجب أن تدفعهم سواء فعلت القدرات العقلانية أو لم تفعل •

أما الاعتبار الثاني فهو هذا : لنفرض أنه كما يحتمل أن يدل الدليل التجريبي (٦) فإن طائفة الرئيسيات تستطيع ان تتعلم بعض صور الاجرومية من اللغات البشرية ، وهذه فكرة أكثر أهمية بالنسبة لسؤالنا . إذ أن كائنا غير الانسان « الدلافين مثلا » له لغة • يسميها شومسكي لغة نوعيه لثنوع واحيانا يبدو انه يقول ان الانسان وحده هو الذي يستطيع أن يتفوق في لغة • ولكنه أحيانا يقرر احتمال ان كانتات أخرى قد « وان بدا أنها ليست كذلك » يكون لها لغة • فإذا بدأ ان الدلافين « أو سكان المريخ » نبين ان لها لغة فإن رسالة شومسكي لانتاثر كبيرا • إذا استطاع الشمبانزي أن يتفوق في بعض لغة البشر • وذلك ان رأى شومسكي يعمر في دفه • « ان معرفة لغة - الاجرومية - يمكن أن يكتسبها كائن حي أعد اعدادا دقيقا لاستماع قواعد النحو • هذا التدفين الذاتي انما هو غرط مسبق وأنه ليمدو أنه العامل الحرج في تقرير المنهج والنتيجة في تعلم لغة (٧) •

ولكن يبدو - على أساس تجريبي - ان الفردة لا تتكلم لغة طبيعية خاصة بها • وليست معدة أصلا لاجادة لغة بشرية • وعلى ذلك - فإذا كان الشمبانزي بخبرته المحدودة غربا في تطوره يستطيع أن يتفوق في جزء من لغة بشرية « ذات ملامح اجرومية عالمية ومحلية » فإنه يبدو انه لا يوجد فرض مقبول سوى فرض التجريبي يفسر ابتكاره • ولكن في هذه الحالة يكون السؤال التوجه هو : هل أطفال البشر يمكنهم اجادة لغات بشرية على أساس قدراتهم الذاتية على أساس تجريبي فقط ان شومسكي لم يستطع عرض قضيته كما كان مفرضا • وأكثر من ذلك - فإنه ليس واضحا تماما ، ما هو الدليل الذي يكون قاطعا للآليات - رغما عن الحقيقة الواقعة ان شومسكي يفترض ان الأمر تجريبي • وإذا أخذنا في الاعتبار - بهذه المناسبة - ان مجتمعا بشريا تتكلم لغة اصطناعية « وقد هجر لغته الطبيعية الذي صاغ بها لغته الحالية » وانهم يحاولون أن يربوا أولادهم على اللغة الاصطناعية وحدها بنفس الطرق التعليمية العامة التي تستعمل بالنسبة الطبيعية فإذا استطاع أولادهم أن يتعلموا هذه اللغة فعلى الفرض « المقترح بل المؤيد بشومسكي » ان اللغة الاصطناعية قد تكون مترابطة • ومع ذلك تختلف عن اللغويات العالمية في أمور هامة ، فإنه لا يكون هناك - لأسباب تجريبية - أساس مطلقا للتمسك برأى العقلاني • ومن ناحية أخرى فإن فشل الأطفال في تعلم مثل هذه اللغة • قد لا يمثل الحقيقة - بسبب قيود غير لغوية مثل كفاءة الذاكرة • والى أن تبدى

(٦) انظر الى احاردنروسايريس و جاردنر معلم لغة لشمبانزي مجلة سانس ١٦٥

(٧) ١٩٦٦ ٤ ٦٦٤ - ٦٧٢ •

(٧) اللغة والعقل ص - ٩١ •

لغويات عالمية ويتمكن منها فلن نستطيع أن نؤيد العقلانية ونحضى التجريبية ، ولكن الذى يبدو جليا انه اذا كان الدليل الوحيد فى الوقت الحاضر لرسالة العقلانى هو أن التعميمات بالنسبة للأجرومية قد تكون تقريبات للغويات العالمية ، وهذا غير كاف .

وهناك بعض اعتبارات أعمق ، يفترض المرء ان اللغات الطبيعية انما هي ابتكارات ثقافية أى ظواهر بارزة ثقافيا . فالأطفال الموقون مثلا لا يستطيعون اعادة اللغات . ومن الممكن جدا أن تكون عدم قدرتهم على الأداء اللغوى انما يعتمد اساسا على تغيرات طبيعية مثل الثأثة . ولكن من الصعب أن نرى بأى احساس يمكن أن يلتزم الأجرومية الذاتية فى لغة على أسس تجريبية ومن الصعب أن نرى كيف انه مهما بدت القدرة اللغوية هامشية فانها تجعلنا نميل الى رأى التجريبى . ومع ذلك فان رأى شومسكى يلزمنا أن تعامل اللغات الطبيعية كأنها تبرز جزئيا « ثقافيا » ومحكومة جزئيا بقوانين وراثية ثقافية مسبقة . وكما يقول شومسكى - ان الفرض هو « ان التراكيب العميقة من النوع المذكور فى القواعد التحويلية الوراثية انما هي تراكيب عقلية حقيقية . ولكنه مضطر أن يبين ان القواعد المحلية للغات المعنية ترتبط بالقواعد النوعية . لتقرر الشكل « والمعنى » لتعبريات لغوية جديدة تماما . ويقول كذلك انه لكى نقرر الأجرومية العالمية يجب أن نتباعد عن العوامل الأخرى المتضمنة فى استعمال وفهم اللغة ونركز على معرفة اللغة التى يتمكن منها المتحدث بتلك اللغة .

اجادة لغة طبيعية :

ان النقطة التى ينبغى أن تؤكد هنا هي ان الملامح العالمية والمحلية للأجرومية للغات معينة انما هي مستبعدة تجريبيا بنفس الطريقة باعتبار مجال الفرضيات لمعطيات وبيانات لغوية . فالأجرومية العالمية هي ببساطة ما ينبت انها غير مقابلة وتربط عالميا كل اللغات الطبيعية . وطبيعى أن يكون من المهم أن نذكر أن الرأى الذى نحن بصدده يتعلق باللغات الطبيعية حيث كما يؤكد شومسكى دائما وبانتظام ان من الممكن جدا «نشأ لغات لا تتسق مع اللغويات العالمية . ومن هنا كانت أهمية وجود نظريات متعددة حول اكتساب لغة الطفل (أ) . وكذلك أيضا طبقا للرأى الذى يدلى به « شومسكى » ان الملامح الأجرومية للغة ما تكون منطبعة على معالم ثقافية أما الملامح العالمية فعلى تراكيب قبل ثقافية عقلية « سواء حددت ماديا أم لم تحدد » . الا أن الأجرومية العالمية المطلوبة ما هي الا مجموعة من القواعد المقررة . ويؤكد شومسكى ان الشخص الذى اكتسب معرفة لغة قد تنهم مجموعة من القواعد التى تربط بين الصوت والمعنى بطريقة معينة وأن العلاقة التى يحصل عليها تحتاج الى قدر سيكولوجى من كل من الأجرومية العالمية والمعينة . ولكن هذا يعنى ان شومسكى قد اعترف بالنظرية العتيفة « النظرية العقلانية طبعاً » : ان العقل البشرى - بعيدا عن المؤثرات الثقافية - مركب لأن يكون ذاتيا ودائليا متبعا للقواعد المقررة بمعنى انه ليس فقط ان العقل مركب لتتبع الظواهر العقلية نظما شبه قانونية « وهذا طبقا لرأى شومسكى لا يرتبط بالتقدم الملائم » .

(أ) انظر لوك .

ولكن ذلك مركب بصورة تجعل حتى عقل الطفل يمكن أن يفترض « أو يتصرف بطريقة تتسق فتكون فرضا » كيفية مطابقة البيانات لخواص ثقافية تؤيد قواعد عالمية .
والصعوبات التي تواجه هذه النظرية معقدة جدا وليس من السهل تماما تحديد

نوعيتها ولكن: علينا أن نعتبر أن شخصا بشريا - انه كائن سوى موهوب طبيعيا حتى انه تحت ظروف تدريب ثقافي قد اكتسب القدرة على استعمال لغة « حيث القدرة كما ذكرت سابقا تعني أكثر مما يسميه شومسكي كفاءة بالنسبة للغة » . ويعترف التجريبي ان القدرات العقلية الذاتية تقرر قواعد عملية لنطاق معين هو قطاع قواعد اللغة وطبيعي أن يفعل ذلك بفرض ان متكلمها بلغة سيتميز كشخص ككائن يتعلم فعلا باستراتيجيات تبدو في الوقت الحاضر سرا غامضا . انها قواعد لغة طبيعية معينة . ويضطر العقلاني أن يعترف ان القواعد المحلية بالنسبة للغة معينة تكون مميزة حتى أن الطفل الذي لم يبرز كمتحدث باللغة ولكنه برز كمتعلم في لغة بفروض اختيارية حول قواعدها - بالإشارة الى قواعد عالمية يعرفها هو بطريقة ما . وعلى ذلك فعلى العقلاني أن يفسر كيف ان مجرد كائن عاقل حساس قبل أى تدريب ثقافي أو اجتماعي - يمكن أن يقال انه يعرف القواعد في حين أن مجرد فكرة عن قاعدة ما تبدو انها تحكم القواعد والأمثلة المسموح وغير المسموح بها ذات طابع مقرر أى ان مجرد ذكر قاعدة لا يعطى فكرة عن صور الحياة التي تقررهما المعاهد التعليمية . فالمعاهد تبدو مركزة ومعقدة حينما تعالج باللغة ، كما تغدو على الأقل بدائية ثقافة نسييا ومرنة قابلة للتغير حينما تعالج نماذج اجتماعية « كما هي الحال بين القردة والرئيسيات - وحتى بين الطيور اذا صدقنا كونرال لودنز » .

وباختصار - طبقا للفرض العقلاني - ان الطفل البشري - على نحو ما مهيا لاستبعاد القواعد لانه معطى - قبل الثقافة - مجموعة من القواعد المتباينة ينبغي أن تكون مطابقة للغة ما ، لكي تكون هذه اللغة مفهومة . والتشبيه بالآلة غير مستبعد حيث ان المعروف ان الآلات كما يعرف مخترعوها على الأقل مبرمجها لتتبع قواعد معينة . لقد كان الفرض العقلاني أكثر انطباقا في القرن السابع عشر حيث كان الاعتقاد بان الله هو صانع الانسان . وفي الحقيقة كما يقول ديكرت ان العقل هو مادة التفكير وهي مادة مركبة وراثيا وفطريا لأعمال الفكر والأخذ بأسباب المنطق ، على حين أن التجريبي - مثلا عند حديثه عن تداعي الأفكار وشروط الذاكرة يرى ان النظم الذاتية شبه القانونية - هي التي تحكم التفكير عمليا . وعلى ذلك فان العقلاني التجريبي أساسا على طرفي نقيض أكثر مما يبدو في التعريف . فبينما أن العقلاني يدعي ان العقل به تركيب لغوي ذاتي يعتقد التجريبي بوجود تركيب عقل ذكائي فقط . ويبدو لوك (Locke) مثلا في بعض الاحيان عقلانيا رغما عنه ويكون بذلك غير منطقي على نحو ما . على أن أهم شجار عقلاني تجريبي ينحصر في التساؤل هل الطفل البشري موهوب حتى انه يمكن أن يكتشف « يخترع أو يتفوق » قواعد الأسباب والمسببات وقواعد اللغة أو أنه موهوب على نحو ما بحيث يمكنه استرجاع هذه القواعد تحت ظروف الخبرة الحسية الخاص بها . « ويرى شومسكي نفسه نغمة أفلاطون عن نظريته والسبب في التأكيد على الفرق بين الاتجاهين هو ببساطة ان المرء ليرى لأول وهلة نقيض رأي شومسكي - بأن

الأمر ليس تجريبيا مباشرا ، حيث أنه من الواضح جدا معنى القواعد المقررة بالنسبة للتركيب الذاتي الداخلى للعقل ، وحيث تفسر هذا الاتجاه بعتمد أساسا على نظريتنا عن طبيعة الشخص البشرى وعن نمو القدرات العقلية . وعلى أى حال فإن رأى شومسكى يحتاج الى أن يتضمن رأى التجريبى عن الأفكار الذاتية حيث أن الطفل فى رايه يجب أن يكون مهينا بالقدرات العقلية التى يستطيع بواسطتها استرجاع الأجرومية العالمية الحالية المفترضة . ويتبقى موضوع الشجار الوحيد الذى يتعلق بالسؤال : هل أعطى مثل هذه القدرات مع عدم الكفاية يمكن أن يؤدى الى اعادة لغة طبيعية معينة ؟ انه من الضرورى أن نقرر أن العقل له تركيب لغوى ذاتى . على أن هذا الجدل انما يهيم لنا فى الواقع فائدة ثانوية مهمة ، اذ أنه يساعدنا على أن نرى فى لحظة الفرق الأساسى بين العقلانى والتجريبى فكلهما يعترف بالإنكار الفطرية . ولكن التجريبى يقرر تنظيمات شبه قانونية تحكم الفعل ويتضمن العقلانى بالإضافة الى ذلك عالميات وعبرومات شبه قانونية .

وفد نستطيع أن نؤكد هذا الكشف بعدد من الطرق . فمن جهة لو أن شومسكى كان ماددا ، و لو أن هذا غير مطلوب وإن كان مقترحا فى عباراته المختلفة ، ، فإذا وافق على أن الأجرومية العالمية لها تركيب ذاتى أى المخ فسيكون مضطرا أن يعامل الإنسان على انه آلة أو أن الله صانع الإنسان أو ما أشبه . والا فإنه لن يكون قادرا أن يعطى تفضيل رأى العقلانى على التجريبى . أن فكرة أن العقل الطبيعى مركب ذاتيا ليتبع القواعد فإنه على الأقل من الصعب الدفاع عنه . ثم اننا اذا - تبادلنا الرأى المتع انه فى الفترة التى تدعى فترة التعبير العام للنمو لا يعبر الأطفال الصغار عن شيء يتضمن المحتوى الكامل للجمل كاملة بكلمات مفردة يتفوه بها فحسب . بل أن مفهوم الجمل يتطور باستمرار فى خلال زمن التعبير العام . فمثلا يلاحظ أن الطفل يقول « هى » عندما يقدم له شيء حار « عند ١٢ شهرا و ٢٠ يوما » ، ويقول « ها » لفتح قهوة فارغ « عند ١٣ شهرا - ٣٠ يوما » ، ويقول « نانا » مشيرا الى قمة الفريجيدير المكان المعتاد ليجد فيه الموز . حتى ولو لم يوجد فيه شيء « عند ١٤ شهرا - ٢٨ يوما » ! وهناك تصوير منالى قابل لأز يفهم « ولا يمكن انكاره » حول السلوك الشفاهى للأطفال والصغار هنا . وأكثر من ذلك فإن من المستحيل بالنسبة للتعبيرات العامة محاولة تقديم دليل بثبت فروض العقلانى أو التجريبى حول اكتساب اللغة . والدليل على مستوى التعبير الكلى العام يبدو أنه منالى وغير فعال بالنسبة للنظريات المتنازعة .

ولابد من القول بأن « دافيد ماك بيل » الذى تناول السؤال بروح شومسكى قائلا بأن هناك من الأسباب ما يدعو الى افتراض أن مفهوم الجملة ليس نتيجة التعليم . وقد حاول معترفا بأن الأطفال يبدأون - بالفرض البدائى أن الجمل تتكون من كلمات مفردة - أن يناقش أن اللغويات العالمية فى اكتساب لغة تعتبر عادة فى أطوار التعلم واحدة فى كل مكان وأن النتيجة التى وصل اليها انه ليس من الصعب تقليل تعلم الأطفال التركيب العالمى المطلق للغات الطبيعة لانهم فعلا يبدأون الكلام مؤكدين على التركيب مباشرة ، وأخيرا فقط يتعلمون التحويل التركيبى المشابه للغات معينة . ولكن

لو أنه بين الفروق بين - مفهوم التجريبي والعقلاني لتعلم اللغة فانه لم يوضح اذا كان رأى التجريبي غير كاف وراثيا ، ولا أن رأى العقلاني ثابت تماما أو مؤيد تجريبيا . وخاصة فان الأطوار الأولى لاكتساب اللغة تعتبر مثالية وتلك المسماة عالمية تعتبر مطلقة لأقصى حد حتى انه من الصعب بأى احساس يمكن أن تعتبر لغويات عالمية نوعيا أكثر منها عالميات متشابهة - وفي الحقيقة فان العالميات المتشابهة تتعلم أكثر منها ذاتية . فمثلا يقول « ماك نيل » ان ما قبل الظفرة انما هي علاقة تحول عالمية تستعمل بطريقة فريدة فى اللغتين الانجليزية والفرنسية . أما العلاقات العالمية الأخرى فانها علاقة حذف وازدادة - فهناك حوالى ستة من أنواع التحولات العالمية - ولكن من الصعب أن نرى تغييرا أساسيا لغويا أو ذاتيا ، وان كان من الواضح انها تتعلق بحدود الامكانيات المحتملة فضلا عن ذلك فانه لا يوجد سبب مطلقا لافتراض أن الأطفال يتعلمون فجأة صورا مزيدة من التغيرات اللغوية الانجليزية والفرنسية . انهم اما أن يكونوا قد تعلموها أو انهم قد أعدوا ابتداء ، ان ذلك لا يخالف مطلقا القول بفرض « جولدباخ » الذى ينطبق على الاعداد الطبيعية : ان الأطفال الذين يتعلمون قواعد الالعب بالارقام عندهم عالميات تركيبية « ولكن ليست غير متألفة ولا مستمرة ثابتة » ومن الواضح انها قرأعد بنفق ابتداء مع فرض « جولد باخ » انهم يستعملونها بطريقة مباشرة نوعا فى أكثر الأطوار تبيكزا لالتقاط الاعداد . على أن هذا الرأى قد لا يتفق عالميا مع احتمال ان مفهوم اللغويات العالمية قد لا يكون عالمية . ولأن تكون عالمية تتساوى احتمال ان اللغويات عالمية فقط فى حالة منطقية خاطئة لا يمكن تحديها . وقد يكون تعميما غير مزيف يساوى احتمال ان - الأطفال تكون لديهم قدرات غير عادية على التعميمات اللغوية على أسس تجريبية . وفى الحق ان « ماك نيل » يفترض فقط اللغويات العالمية .

وأخيرا فان التنبؤات التى توقعت بالنسبة لأشخاص وتلك التى لم تتوقع لهيئات طبيعية مباشرة « بمعنى ستروسن فى التمييز بين تنبؤات ب وتنبؤات م » . بمعنى ان نأخذ فى الاعتبار الهدف والفرض والمعنى والظواهر التى تحكمها قواعد وما أسميه يمكن أن ننسب لأشخاص وليس لهيئات أو مجتمعات كهذه) . انها نتيجة لذلك ينسب لهيئات وعمليات عصبية وما أشبه ، فمثلا بالنسبة لمادية حالة مركزية هل يكون من المناسب تأييد نظرية العقلاني أو التجريبي . كل ذلك يجب أن يقرر مستقبلا عن مثل هذه المؤثرات وعلى ذلك لن يكون هناك دليل طبيعى فقط يمكن أن يقرر الاتجاه ودليل مماثل مفترض « يتوقف على السلوك وحالات الأشخاص سيبتجه نحو المخاطرة فى توجيه السؤال أو غير مستقر ، وان اعتبارات - كهذه تقوى الاحتمال فى الاختيار بين العقلاني ولتجريبى .

ولنتعتبر أيضا عالميات شومسكى اللغوية . الذى يقول « ان مبدأ عاما يحسب لغويا أو عالميا اذا كان يمتشى مع الحقائق لكل اللغات البشرية . ونحن كلعوين لا نعنى بألبيادى التى تحدث بالصدفة لتكون عالمية بهذا المعنى ولكن بتلك التى تعتبر عالمية عامة نى مجال كل اللغات البشرية المحتملة . أى تلك التى فى تأثيرها ذات شروط مسبقة لاكتساب اللغة . ولو قد عنى شومسكى بالشروط المسبقة شبه القانونية للغة ،

فإن ينشأ جرح التجريبيون حيث كل الأسباب تدعو للتفكير في اكتساب لغة تكون ظاهراً طبيعية للإنسان . ومن هنا تكون عرضة لنظم يمكن أن تقارن بما يوجد في كل مكان في الطبيعة بما في ذلك السلوك غير اللغوي للإنسان . فإذا كان ذلك هدف «شومسكي» فإن تميماته لن تكون تميمات لغوية حيث التعميمات اللغوية إنما هي قواعد ، وعلى ذلك فإن « شومسكي » يسعى لعزل التعميمات شبه القاعدية أو الأشياء اللغوية للقوانين العالمية للطبيعة . ومع ذلك فهما تكن تلك مفهومه فإنه لا يمكن ملاحظة هذه المفاهيم اللغوية العامة المفترضة كهذه دون أساس نظري لتمييزها من التعميمات التي تحدث بالصدفة ، كما يعترف شومسكي نفسه . « وذلك يحدث في كل اللغات المعروفة أو المنقرضة ، ويبدو أنه لا يوجد أساس لهذا التمييز إلا هذا الدليل أن كل طفل سوى اكتسب أجرومية معقدة ومطلقة حيث خصائصها لا تؤيدها كثيراً البيانات والمعطيات المتاحة . ولكن الحقيقة كما رأينا فعلاً لا تميز العقلاني على التجريبي — فمثلاً يجب على الطفل طبقاً لهذا الرأي أن يتعلم هذه التعليمات الشديدة التعقيد والتحويلات المتشابهة التركيب التي تتفق ولغته حتى في سن مبكرة . ولما كان مبدأ شومسكي يقر الرأي التجريبي في اكتساب لغة مقبولة «والا فالاتجاه لا يكون تجريبياً كما يقول بعد ذلك» . وإذا كانت النتيجة أن كل القواعد اللغوية التي ينادى بها « شومسكي » هي عالمية أو قريبة من العالمية إنما هي فعلاً تعميمات لكل سكان الكرة الأرضية مع استثناءات وبعض حالات خاصة وأشباهها ، فإن شومسكي نفسه سيكون خاضعاً لنظرية تجريبية قريبة من النوع الذي يرفضه . ولكن هذا هو ما يقره « شومسكي » ببساطة ووضوح في اعترافه بهذا المبدأ التحولي الدائري أو الحلقي الذي ينطبق خاصة على اللغة الإنجليزية وأن انطبق على لغات أخرى . ومع ذلك فينبغي أن يواجه تحديات هامة تختص بالمجال أو المدى من القوة بحيث يبقى سؤال المبادئ أو العموميات العالمية دون حل . وباختصار فإن حجة شومسكي تتضمن دائرة : فنحن نفترض أن أكثر التعميمات اللغوية وضوحاً وفهماً هي العالمية اللغوية لأننا نعترف فعلاً بالمبدأ العقلاني المنطقي أن العقل مهيباً ابتداءً لتعليم كل اللغات الممكنة كما نعترف بالمبدأ العقلاني لأننا نفترض أن اكتساب لغة يحدث بسرعة كبيرة في ظروف بعيدة عن أن تكون مثالية . ومع اختلاف قليل الأهمية بين الأطفال الذين قد يتباينون كثيراً في الذكاء والخبرة لا يمكن أن يتم إلا إذا أمد العقل بالعالميات اللغوية ويبدو أنه لا توجد اعتبارات مستقلة .

ومن جهة أخرى فقد تكون هناك قيود خاصة على كل اللغات الممكنة لها تأثير النظم شبه القاعدية التي لا يمكن تحديدها دون أن تفقد بعض القيود من التآلف والذكاء أو ما أشبه . فمثلاً يمكن أن يقال إن من المستحيل أن نقرر أن الفكر متألف وإن اللغة القوية هي تلك التي تتحدى القاعدة وأنه لا شيء يمكن أن يكون « أ » وليس « أ » في نفس الوقت وليست هناك حاجة إلى محاولة صياغة مثل هذه القواعد بعناية لأنه إن وجد فلا يمكن أن يكون من النوع الذي ينادى به شومسكي في عقله عندما يتكلم عن العالميات اللغوية . والسبب هو ببساطة لأن شومسكي يمكن نظرياً أن يصوغ لغة اصطناعية أي لغة لا يستطيع أطفال البشر أن يتعلموها فعلاً بنفس الطريقة التي يتعلمون بها لغة طبيعية . « وفي الحقيقة لا يستطيعون تعلمها كذلك » ولكن الذين يستعملون لغة

مشابهة يتعلمونها أو يمكن أن يتعلموها • ويؤكد شومسكى دائما وبانتظام انه لا يوجد سبب له الأسبقية لماذا يجب أن تستفيد لغة بشرية من « عملياته الفطرية العالمية شبه القاعدية أفضل من عمليات متبادلة لا توجد فعلا فى اللغات الطبيعية » • وانه ليدعى ان أحدا لا يستطيع أن يجادل أن الأخرى « التى قدم لها أمثلة مقبولة » أكثر تعقيدا فى بعض صور الاحساس المطلق وليست أكثر تعقيدا أو أكثر ضررا لكفاءة التوصيل • ومع ذلك فانه ليؤكد ويصر انه لا توجد لغة بشرية تحتوى « مثلا » عمليات تركيبية مستقلة بين « أو تحل محل » تحولات أجرومية ذات تراكيب ليست مستقلة وكل ذلك يمكن أن نسلم به ولكن يلاحظ انه أقل كثيرا من احتياجات العقلانى ، فالتعميمات شبه القاعدية ستنتطبق على أسس تجريبية ، وقد تتحول الى عمليات لغوية فقط على فرض رسالة العقلانى التى هى نفسها مؤيدة مسبقا بالكشف التجريبى للعالميات اللغوية وقيود شبه قاعدية أو فهمية على الفكر واللغة « قيود تحويلية فى مفهوم كائنين ، ومفهومة جدا لتفى بالعالميات اللغوية • وعالميات شومسكى « من وجهة نظره هو » • ليست أقل ثمن للتألف والذكاء • وعلى ذلك فانه يبدو انه ليس هناك حس تجريبى حتى لانشاء أجرومية ذات تحولات مولدة فى صالح العقلانى ضد التجريبى • وليس معنى أن نقول ذلك أن ننكر حجية مثل هذه الأجرومية •

وقد نعرض مكتشفاتنا - حينئذ فى صورة متاهية ، فاما أن - يكون شومسكى ثنائيا « ديكارتى حقيقى » أو متحمس لسيكولوجيا تتمشى مع نظرية مقبولة عن الجسم البشرى - لا يستطيع شومسكى أن يعطى أساسا تجريبية لتفضيل اللغويات العقلانية على التجريبى • ومن المؤكد ان شومسكى قد افترض نظرية ليسترجع اللغويات الى نظام علم النفس « عكس النظريات التقسيمية لبloomفيلد وآخرين » • وقد بين عدم كفاية لغويات السلوكى « وخاصة سكليز وكوين » • ومع ذلك فقد فشل شومسكى فى تفسير المعنى الذى يكون متألفا أو ثابتا ان العقل أو المخ ذاتى أو يفضل أى تأثير ثقافى يمكن أن يقال انه مركب كذلك حتى انه فى غير موضعه « ليس بمعنى العادات أو ما أشبه بل يعنى بانه فى حالة شكلية معينة » - لاتباع قواعد مقرر ومفصلة بأمر من قواعد حاكمة • وتتمثل المشكلة فى انه ليس من المجدى اعتبار اللغويات فرعا من علم النفس اذا كانت نظرية العقل أو المخ الذى يجمع المعلومات تجريبيا لا تثبت صحتها • وقد عرض شومسكى إشكالات المحيرة لاكتساب اللغة ولم يشرحها أو يضع تفسيراً لها • فاذا كانت القواعد اللغوية يمكن الدفاع عنها تجريبيا فهى لا يمكن أن تتنافر مع النظرية التجريبية للعقل • فنظرية التجريبى وحدها « دون الثنائية أو نظرية البرمجة سابقة الثقافية - وليست نظرية فى الوراثة أو التطور » يمكن أن تفسر قواعد التفروق اللغوى على أساس القدرات العقلية الذاتية لانه يبدو انه لا يوجد معنى آخر مقبول حيث القواعد يمكن أن تنشأ ذاتية داخلية للعقل أو المخ • فنظرية العالميات الذاتية لا تتسق مع علم النفس • انها تدل فحسب على حدود الرأى أو المفهوم وما أشبه « تبدو متغيرة تغيرا حادا للأفراد والثقافات » ذات تعظيمات معينة شبه قانونية • فضلا عن ذلك لا يوجد احترام أو تقدير نوعى تجريبى يحمل الدليل الواضح الذى قد يدحض التجريبية ويثبت العقلانية •

تَبَيَّنَ

المقال ومآله

العدد ٨٦

صيف ١٩٧٤

Character and
Personality in
Seventeenth-Century
German Literature
by
Alexandre Mikhailov

♦ الخلق والشخصية

في الأدب الألماني في القرن السابع
عشر
بقلم : ألكسندر ميخائيلوف

العدد ٨٦

صيف ١٩٧٤

The Experience
of Creation
by
Jacob Bronowski

♦ تجربة الخلق

بقلم : جاكوب برونوفسكي

العدد ٨٦

صيف ١٩٧٤

The Romantic
Mythology
of Language
by
Stan J. Scott

♦ الميثولوجيا الرومانسية للغة

بقلم : ستان ج. سكوت

العدد ٨٤

شتاء ١٩٧٣

Mastering a natural
language
Rationalists
versus Empiricists
by
Joseph Margolis

♦ إجاده لغة طبيعية

من العقلانيين والعمريين
بقلم : جوزيف مارغوليس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٧٥/٣٨٥

العدد التاسع والعشرون

السنة الثامنة

٢٣ ربيع ثان ١٣٩٥

٥ مايو ١٩٧٥

٥ أيار ١٩٧٥

محتويات العدد

• من رواد البحار الى رواد الفضاء

بقلم : موريشيو أوبريجون
ترجمة : علي أدهم

• اصل المدينة الهندية :

الأدلة المستقاة من ماثورات لاجريا

بقلم : شريراما أندرايفا
ترجمة : فؤاد اندراوس

• اصل نشأة الأرواح المنتقمة

بقلم : تاكيشي أوميهارا
ترجمة : فؤاد كامل

• تفسير الظواهر والتطور العلمي

بقلم : جوزيف لالوميا
ترجمة : الدكتور محمود حامد شوكت

• أدوات التعبير عن الكهانة

بقلم : آرثر .ك . مور
ترجمة : الدكتور عثمان امين



ديوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

د . مصطفى كمال طلبة

د . السيد محمود الشاذلي

د . عبد الفتاح إسماعيل

عثمان نوييه

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

الإنسان ...

أحيانا تصور ان الإنسان يدور حول نفسه ، فى دائرة محدودة،
رسمت فيها خطوط تحدد نهاياته ، وانه عندما يصل الى نهاية منها ،
يعود مرة أخرى الى نقطة بداية ، لبدأ منها مسيرته من جديد !
ولنبداً من ظاهرة مادية ملموسة .

لم يكن الإنسان الأول على سبيل المثال ، يملك ادوات قص
الشعر أو تنظيمه أو تصفيفه ، فكان يتركه على سجيته ، طويلاً مناسباً،
ينطلى كتفيه .

ومرت الأيام فانتزع الوسيلة التى تمكنه من تنظيم شكله وفق
هواه .

واخذ يستعمل هذه الوسائل فى قص شعره وتقصره ، وشهدنا
مرحلة من عمر الإنسان كان احسن مظاهر شعره ، ان يختفى اختفاء
كاملاً .

لكن الإنسان عاد يدور حول نفسه من جديد . وصل النهاية ،
فعاد من حيث بدأ ، يترك شعره على سجيته ، مرسل على كتفيه !

وكان الفرق ، انه فى اول عهده ، كان يفعل ذلك ، لأنه كان يفتقد
الوسائل ، اما الآن ، فهو يستعمل الوسائل الحديثة لينساب شعره
باسلوب اجمل .

ودورات التطور

هذه الظاهرة نجدها فى اللبس والمآكل والعمارة ، او باختصار ،
نجدها فى صيغ الحياة المادية للانسان .

لكن الأمر لا يقتصر على الماديات فى حياته ، ولكنه يتعدى ما هو
مادى ، الى ما هو معنى .

ذلك ان يعود الانسان الى الاساطير القديمة ، والمعتقدات
القديمة .

ولو تأملنا تاريخ الانسان على وجه الأرض ، لوجدناه قد نشأ
ضعيفا امام مظاهر الطبيعة ، وامام ظواهرها وتقلباتها ، ومن خلال
الممارسة ، بدأ يخترع لنفسه وسائل يحتمى بها .

بنى البيت ، وفى داخله احتفى من الطبيعة حوله ، ثم اخترع
السلاح ، ليدود عن نفسه شرور القبائل المهاجرة ، والحيوانات
المفترسة .

لكنه احتاج الى حماية اخرى من اوهامه ، فكانت الاساطير ،
وتطورت هذه الاساطير - حتى صارت شيئا يؤنس وحشته ، ويفسر بها
ظواهر الكون من حوله .

ومع مضى الزمن ، وصل الانسان الى اليقين ، لكنه لم يترك الاسطورة
التي صنعها بخياله ، فظل حتى وهو يعبر عصر اليقين ، يستعمل الاسطورة
ويتذكرها ، ويلد له ان يعايشها .

كل ما هنالك ان الاسطورة قد صارت فى نظره كيانا فنيا ،
يستعين به على السلوى ، عندها يحتاج الى هذه السلوى .

ومضت الرحلة بالانسان على وجه الأرض ، ليحقق السيادة على
الكون بالعلم ، لكنه فى كل مراحل التطور ، ظل يحافظ على بعض رواسب
ما وصل اليه .

الخوف مثلا ظل يباغته بين الحين والحين فى صور شتى ، لم
يعد يخاف البرق ولا الرعد ، لكنه صار يخاف المرض ، ويخاف الحرب
ويخاف مهما ان يفقد جنسه من المرض والحرب .

وبينما أخذ الانسان يعيش على العلم والتكنولوجيا الحديثة ، فانه
احب ما ظل يحتفظ به اسطورة جميلة رقيقة يتغنى بها ، او يستعيد
احداثها .

وكذلك ظلت معتقداته تسير خطاه ، حتى وهو يعبر عصر العلوم .
والغريب ان يعاود الانسان الحنين ، فيعود الى الفلسفة الاولى
التي حكمت تصرفاته .

الاسطورة تملأ خياله ، والمعتقدات التي تخلص منها ، تملأ
وجدانه .

ويرغم العلم والتقدم والسعى المتصل خزو الفضاء ، الا انه يعود،
يذكر الماضى ويستعبده ويعيش فيه .

والانسان فى هذا يدور فى الدائرة التي صنعها بيديه ، يصل
الى نهاياتها ، ثم يعود مرة أخرى من حيث بدأ .

لكنه فى رحلته من البداية حتى النهاية ، يستعمل ما اخترعه من
مصارف وعلوم .

لكنها دائرة حضارية محددة ، تحكم فكر الانسان وتأملاته .
وتحكم كذلك فلسفته .

عبد النعم الصاوى

من رواد البحار إلى رواد الفضاء

المقال في كلمات

يتناول هذا المقال تاريخ كشف الإنسان لأرجاء عالمه الذي تم كما يقول الكاتب على وثبات ثلاث : ما قام به أبطال هوميروس ، وما قام به ربانة عصر النهضة وما تلاه ، وما قام به رواد الفضاء في عصرنا الحالي . لقد كان الإنسان القديم يعتقد أن كوكبنا لا نهائي وأن الأرض يكتنفها أوقيانوس عظيم من جميع جوانبها . وعلى الرغم من أن المصريين والصينيين والسومريين ارتادوا الشواطئ والانهار - فإن فكرة الانهائية لم تبدأ في التراجع إلا حينما وصل جاسون والابطال الذين ابجروا معه إلى البسفور على ظهر سفينتهم « أرجو » مكلفين بمهمة البحث عن الجزيرة الذهبية . ومن البسفور تابعوا سيرهم حول الشاطئ الجنوبي للبحر الاسود إلى أن وجدوا أن له نهاية . إذن فقد تراجعت فكرة الانهائية قليلا ، نتيجة لرحلة السفينة أرجو ، بقيادة جاسون الذي كلف بهذه المهمة من عمه « الياس » مفتصب المرش الذي كان من حق والد جاسون ، وذلك بنية التخلص منه .

وفي الجيل التالي دفع اوديسيوس الانهائي إلى ما وراء البحر الأبيض المتوسط . وفي خلال قرون ارتاد الفينيقيون والرومان والفيكنج

والمسلمون بحار العالم . ولكن على الرغم من ذلك فإن تصور الإنسان للكون لم يتغير إلا بعد أن ظهر هنرى الملاح ، وكولبس ، وداجاما ، وارتادوا المحيط الأطلسي والهندي . وبعد ما قام به هؤلاء الرجال امتد اللانهائي وراء أمريكا متجاوزا الهند ، ولكن تلك الكرة الأرضية كان لا يزال في الظلام ، وقد شاع فيه الضوء خلال عصر النهضة .

والى مثل هذا العالم كان يتقدم ماجلان الذى كان أسطوله أول اسطول طاف حول الأرض فى رحلته التى قام بها مخترقا المحيط الأطلسي ، مارا بعشاء سواحل أمريكا الجنوبية ، مخترقا المضيق الذى سعى باسمه « مضيق ماجلان » إلى المحيط الهادى حتى وصل إلى الفلبين التى قتل فيها ، وتابعت سفنه الرحلة إلى اسبانيا .

وقد بدأ الإنسان من أواخر القرن الثامن عشر يتطلع إلى بحار الفضاء بمناطيدته وطائراته ، ثم فى أيامنا هذه بسفن فضائية . وكان أول رائد فضاء دار حول الأرض فى سفينة فضاء هو « جاجارين » . والفريب أن الفضاء رجع بنا إلى فكرة اللانهائية ، تلك المشكلة الجديدة بقدر ما هى قديمة ، تلك المشكلة التى واجهت الإنسان القديم فى نظرتة البدائية للكون ، كما تواجه الإنسان الحديث على حد سواء .

(لما كانت أصول كلمة تاريخ ترجع إلى مجال البحث فاننى أزعم اننى مؤرخ إلى المدى الذى حاولت فيه دراسة رحلات الكشف بطريقة شخصية بقدر الامكان ، وقد عرضت نتائج بحثى فى كتب وفصول عدة ، والدراسة الموجزة التالية ليست محاولة لتلخيص ماسبق أن قدمته للطبع ، بل اننى حاولت فى هذا البحث أن أقدم موجزا شاملا لأفكارى فى أحد الموضوعات التى حاولت الايام بأطرافها) .

فى تقديرى ان الإنسان بشكل عاله بالتدريج من مادة اللانهائية جميعها ، ويخلق كونه بكشفه ، وليس الكشف مجرد الاصطدام بشيء ربما ننسأه بعد ذلك . ان الكشف مفناه ازاحة النقاب واعطاء صورة لما يكشف لتوصيلها وتيسير نقلها ، ومن ثم يقتضى الكشف الملاحه ، ولونا من ألوان رسم الخرائط الجغرافية ، وربما يستلزم قبل كل شيء الشعر لنقل تراثه بطريقة لا تنسى . وللكشف منذ عهد هوميروس ثلاثة أبعاد ، الأرض ، والبحر المعروف ، وحول هذه الجزيرة الصغيرة من الأرض والبحر ذلك المحيط اللانهائي ، أصل الآلهة وقبرها .

لذلك كان الارتياح هو الألام بمزيد من المعلومات عن ملامح الأرض والبحر ، ولكن الكشف هو تغيير الميزان ودفع اللانهائي إلى الورا ، وفى ظنى أن هذا قد انجز ثلاث مرات فى عالمنا ، وقد نمت ثلاث وثبات فى تصور الإنسان للكون وفى غزوه اللانهائي: الأولى قام بها أبطل هوميروس ، والثانية قام بها ربانة عصر النهضة فى أوروبا ، والثالثة هى ما قام به رواد الفضاء فى هذا العصر .

وقد أمضيت بضع سنوات فى دراسة هذه الوثبات الثلاث ، أولا فى المحفوظات

والمكتبات بطبيعة الحال ، وبعد ذلك بمتابعة الرحلات الواقعية مع استعمال كل الرسائل الحديثة وكل ما أستطيع معرفته من النظم العلمية الجديدة لكي أحاول فهمها ، وللعمل على الاقتراب من الأبطال وعوالمهم . ولابد لى من أن أوضح أنى لا أرى صحة أسلوب محاولة إعادة الأحوال الواقعية للرحلة الأصلية ، لأن ما طرأ عليه التغير الأكثر ليس هو السفينة أو الطعام ، وإنما هو ما نعرفه ، وهذا لا نستطيع إخفاؤه ، ولكننى أرى أنه من الصواب استعمال التقنية الحديثة فى محاولة أن ننظر ونشعر ونفهم أين وكيف حدثت تلك الرحلات . وفى الوقت الذى صرت فيه ملما بهذه الوثبات فى تقدير الإنسان لعالمه حاولت أن أبعد الشكوك الكثيرة المتبقية فيما كتب عن هذه الرحلات . وقد كان هذا جميعه مدعاة قوية للتجوال فى بحار العالم السارة ، وفى الأغلب مع صمويل اليوت موريسون العظيم ، والإبحار معه هو الإبحار تحت إرشاد خير الرابنة ، وتكون معك محفوظاتك الخاصة ومكتبتك على ظهر السفينة .

ومن وجهة نظرى أرى أن تراثنا من المعرفة عن طبيعة الكون يبدأ منذ ثلاثة آلاف سنة خلت ، وما يميل بى الى تأكيد التراث العالى هو أنه من الواضح ان الكثير مما يحدث فى الشرق وفى أجزاء أخرى من العالم لا يصل الى تيار المعرفة الغربية الرئيسى ، على الأقل بطريقة غير مباشرة . فالصينيون والسومريون والمصريون ارتادوا الشواطئ والأنهار ، ولكن من الناحية التى تهملنا لم يبدأ اللاتنهائى فى التراجع الا حينما وصل جاسون والأبطال الذين أبحروا معه الى البسفور ، وتابعوا السير حول الشاطئ الجنوبى للبحر الأسود ، الى أن وجدوا أن له نهاية . وفى الجبل التالى دفع أوريسيسوس اللاتنهائى الى ما وراء البحر المتوسط حتى المحيط الأطلسى الهادر . وقد وصلت البنا هذه الكشوف الأولى عن طريق أكثر الشعراء الأغريق بقاء فى ذاكرتنا ، هوميروس . ومع ذلك فانه فى حالة أبطال رواد البحار « الأرجونتين » فان السحب أخذت تنقشع فى ببطء ، وفى القرن الثامن قبل الميلاد نرى هوميروس وهسيود يذكرانهم ، وفى القرن الخامس يقدم لنا بندار أولا صورا موحزة للقصة جميعها ، وقد زخرفها كتاب الدراما ، وأخيرا فى القرن الثالث قدم لنا أبولونيوس الرودى بيانا كاملا عنها . ولم يشك القدماء قط فى حقيقة هذه الرحلات ، وكانوا يعتقدون مع فريزر أن العلم هو مجموعة من الأساطير المعقولة ، وأن التاريخ مجموعة من الأقاصيص المروية ، وبرغم كوننا أكثر ميلا الى الشك فان سليمان وايفانز ومنتريس وشادويك ويليغن قد أثبتوا لنا أن هوميروس روى لنا الحقيقة .

ومجازاة لذلك ما هى صورة الدنيا التى خطا فيها الإنسان أول خطوة نحو تصور عالمه ؟ أول كل شيء كانت الدنيا حلقة خضراء من الأرض تكتنف بحرا معروفا هو بحر ابجة الواضح الكثير الأرياح ، وحوله كما قلت من قبل محيط لانهاى مجهول يسمع من خلال نهري أحدهما فى الغرب والآخر فى الشرق . وفى هذه الجزيرة الصغيرة متسع يمكن الاستغناء عنه ، وللرجال من الخيال ما يكفى للثمة نظام متتابع من التدرج من الآله الى آخر عبد ، وتتصل الآلهة بالناس بطريق بالنذر ، أو من خلال الرؤى اذا أرادت أن تكون أكثر تشددا ، ويتصل الناس

بالآلهة بطريق القرايين التي تقدم في جو بهج ، والنساء في هذا العالم تايغات ، ولكنهن غير مستأنسات ، والمعادلة دائما لها جانبان ، وهي مسألة هينة بين هؤلاء الذين يتأثرون بها ، وفي المادة بدون تدخل من الدولة .

وأبطال هذه الدنيا مستقلون ، ولكنهم غير منفردين لأنهم محاطون دائما بحوريات وبمن يدعون آلهة الانهار وبالأرواح من كل نوع . والوسائل التي يستعملونها للكشف بسيطة ، فعندهم سفن ضيقة طويلة (والسفن العريضة تستعمل للتجارة) لها نحو أربعين مجدافا يضاف إليها مجداف الإدارة الدفة ، وهو اصل كلمة الجانب الأيمن من السفينة ، وقلع مربع من المحتمل أنه كان مصنوعا من الصوف لعدم وجود القطن ، وتسندة شبكة مثل القلاع التي استعملها الفيكنج بعد ذلك بسنوات كثيرة ، وصار يمكن إيقافه في صندوق وإزاله ، ويمكن رفعه بسيور من الجلد مثل السيور التي لا تزال مستعملة في بلدي للماشية (تقطع الجلد قطعاً لولبيا وتبسطه في الشمس وتتركه ليصفح فيصبح متينا مثل الصلب) . وللسفن حراس من أحجار مثقوبة وجدها علماء الآثار أينما ذهب الميسينيون ، وكانوا يحملون النبيل المركز (وهو لا يزال موجودا ، ويسميه أهل منطقة الراين تروكنيرتوزليس) ، ثم يصبح لزجا مما يجعل الأثف يتقلص ، ولو أنه إذا تدوقت وتعودته يصبح جد سائغ . وهم يحملون الحب في غرائر ، وحينما يمكن اصطيد الماعز وغيرها من الحيوانات قاتهم يحملونها معهم . والميسينيون بحارة حذرون ، وهم يؤثرون أن يبحروا في وضح النها وفي الصيف وعلى طول الشواطئ . وهم يرسون سفنهم في الليل مثل أهل البحر المتوسط الخبيرين حتى هذا العصر ، ونتيجة لذلك يقطعون ثمانى عقد في الساعة بمساعدة خير الرياح التي يرسلها الله ، وفي الغالب يقطعون أربع عقد على طول الشاطئ وعقدتين حينما تواجه السفينة الريح رخاء ، وهي ضروب من السرعة تتفق اتفاقا تاما مع أجزاء رحلات جاسون ونستور وتليماكوس بين نقطتين معروفتين . ومن العجيب أنه توجد نماذج قليلة متروكة لهذه السفن ، ولكن لحسن الحظ عثر على سفينة ميسينية كاملة عند رأس جيلدونيا في تركيا ، ولذلك يمكننا أن نثبت لأنفسنا أن الأوصاف التي ذكرها هوميروس صحيحة .

فكيف كانت هذه السفن تبحر ؟ أولا وقبل كل شيء كانت تستعين بالشمس والنجوم ، وبخاصة بما نسميه الملاحة تبعاً لخطوط العرض ، وهي الطريقة التي كان يتبعها البولينيون لمدة سنوات عدة ، وكانوا يعرفون أن بعض النجوم تمر فوق ديارهم أو الجهات التي يقصدونها ، ولذلك كانوا يبحرون مسترشدين بها عارفين بطبيعة الحال هل يبحرون شرقا أو غربا . والأهم من ذلك أنهم كانوا يتبعون الرياح ، وهي في هذا العالم ليست مجرد حركات في الهواء ، وإنما لها شخصية ، ولها ذوق ولها رائحة تجعلهم لا يتعرضون للخطأ في معرفتها ، فهناك ربح الشمال (يورياس) في الشمال وهي المسماة « ترامونتانا » في البحر المتوسط ، وريح « الملتى » التي ابدعت أوديسيوس عن العالم المعروف ، وأتى أعرف ربح « الترامونتانا » معرفة جيدة ، وهي مثل النمر اللعوب ، تدفع بمخيلها سحابة عدسية الشكل وإذا أتت

لم تنصرف بسرعة فانها تلقى بك في الماء . وهناك في الشرق الرياح الشرقية (ايروس) ، ورياح دورة الأرض ، والريح المنتظمة الدائمة الرياح التجارية) ، وريح التاشفين ، لان الكشف يسلك غالبا هذا الطريق ، وفي الجنوب الرياح الجنوبية (نوتس) ريح الأهواء ، وهي السكروكو في ايطاليا وريح الخماسين في البلاد العربية والفوهن في سويسرة ، والجميع يفضلون ارتكاب الجرائم تحت تأثيرها . وأخيرا هناك ريح الزيفيروس ، وهي التي تعارض دورة الأرض ، ولذلك لا استقرار لها .

وفي هذا العالم تقدم جاسون مبادرا ، وهو أمير شاب وسيم طويل القامة ، يرتدى جلد نمر ، وهو حذر أكثر منه ذاهية ، وتحفظه أكثر من شجاعته ، ويلتقى جاسون بيميدا ، فتحوله حيناً الى بطل عظيم . ويميدا مثل أي امرأة جديرة باسمها ، هي نصف فتاة ونصف ساحرة . وهيرا هي حامية جاسون ، وهي الهة الحياة ، البقاء . وقصة الأبطال الأرجونوتيين ليست قصة ، وانما هي قصة السفينة أرجو التي تتحدث عن نفسها . ولكن جاسون له صفة واحدة عظيمة . فهو يعرف كيف يختار من يتعاونون معه ويقومون بالأعمال التي يريد انجازها ، فهو يلتقى المهندس الذي يفهم الأشياء الطبيعية ، ولكنه يوازنه بآرفيش الساحر ، ويختار آدمون العراف الذي يعرف النذر ، ولكنه كذلك يختار هيراكليس العملاق النبيل ، وهو لذلك مثل المد العنيف المفاجيء ، ويرسل بلياس ، مفتصب العرش ، جاسون وأبطال الأرجونوت الى المحيط اللانهائي لاحضار الجزة الذهبية ، وهي حيلة بارعة للتخلص من مطالب محتمل للعرش .

وقد عنيت بمتابعة الطريق الظاهر الذي سلوكه ، ووجدت انه يمكن الاهتداء اليه بمعالم الطريق ، وذلك على الأقل من وجهة نظري ، وهي نتيجة اطلاع ملاح له اطلاع معقول . واقدم لكم مثلاً ، فكتاب الحوليات يذكرون رأس كارامبيس الذي « ينقسم » عنده ريح الشمال ، وجميع الاتجاهات البحرية الحديثة تخبرنا انه على بعد من رأس كبريمب على شاطئ الأناضول يلزم أن يكون الإنسان شديد الحذر ، لانها تشق ريح الشمال . وعودة أبطال الأرجونوت أكثر امسناً في الأسطورية ، والواقع أن القصة كما تروى وتعاد روايتها تنمو كما يبدو مع طرق صمغ العنبر . ولكني أبدي ملاحظة ، فليس من المتعذر الإبحار الى الدانوب ، أو حمل زورق كبير الى بحيرة كونستانس ، أو الإبحار في نهر الراين والآر حتى بحيرات نبوشاتل وجنيف ثم الإبحار في الرون حتى البحر المتوسط ، ومن ثم يمكن أن يكون هناك بعض الصدق حتى في التوشية النهائية التي قام بها أبولونيوس .

ولكن الشيء المهم هو الفريق الخارجي الذي أثبت به أبطال الأرجونوت أن البحر الاسود - بوتوس اكسينوس - ليس لا نهائياً ، لأنه ينتهي عند كولوشيز ، وهي الأرض التي كانت بها الجزة الذهبية ، ومن ثم فإن اللانهائي يلزم أن يكون فيما وراء جبال القوقاز ، وقد دفع بعيداً نحو الهند .

وفي الجيل التالي قام أودسبوس ، البطل البدين ذو اللحية الحمراء ، الذي كان في أكثر الأوقات عارياً ، بمثل ذلك في الاتجاه الآخر . وأديسيوس بطل واسع

الحيلة ، وكانت ترعاه أثينا الهة الحكمة ، والقصة هي قصته وليست قصة أحد غيره ، وكان النساء يساعدنه دائما : سيرس الساحرة ، وكاليسو الحورية ، ونافسيكا الفتاة ، وهى الوحيدة التى استأثرت بجزء من قلبه ، وكذلك من قلبى . ولكن الأكثر نصيبا من الحقيقة والواقع هى بنيلوب ، لأن بها العيوب الإنسانية ، وهى التى يعود إليها . ويقدم لنا هوميروس فى الأوديسيا معلومات مفصلة عن الرياح والنجوم ، وقد استعملت هذه المعلومات لاتجر شينين : الأول أن اختبر الرحلة من وجهة نظر الامكانيات عند الملاح الحقيقى ، وثانيا لمحاولة الاجابة على اللغز القديم الذى لا يستطيع أحد بطبيعة الحال أن يقول عنه الكلمة النهائية ! أين نظم هوميروس هذه القصيدة ؟ ولا أستطيع أن أقدم ما عندى من الأسباب هنا ، ولكن اذا كان عندك الصبر لتلقى نظرة على كتابى (١) الآخر فانك ستجد الاستخلاص الذى يفهم منه ن النجوم التى وصفها هوميروس والطريقة التى وصف بها أيها يفتس فى المحيط وأيها لا يفتس ، وان هذا ، معززا من علم الآثار القديمة وعلوم اللغات ، يضع هوميروس فى قبرص . أما رحلة اوديسيوس فقد حاولت أن ابين أنها يلزم أن تبسط وتوسع حتى تصل الى البليار وجبل طارق فى الغرب ، وتذهب الى المصق فى خليج سيرت فى الجنوب ، والى قبرص فى الشرق .

ونتيجة لذلك جعلت رحلة اوديسيوس اللانهائى يمتد الآن الى ماوراء اعمدة هرقل ، والبحر المتوسط جميعه يدخل فى نطاق البحر المعروف المحاط بالأرض من القوقاز الى جبل طارق .

فى خلال قرون عدة كان يرتاد نواحى العالم الفينيقيون والرومان والفيكنج والمسلمون الذين أشرفوا على المحيط الاطلسى وعلى المحيط الهندى ، ولكن الواقع أن ميزان تصور الانسان للكون لم يتغير الا بعد مضى ألفى سنة ، حينما أوجد هنرى الملاح أول تنظيم للارتياح ، وبناء على النتائج التى وصل اليها هنرى قام كولومبس وداجاما بفتح المحيط الاطلسى والمحيط الهندى .

وكولومبس هو فى الواقع اعظم بحار بالفريزة فى جميع الأزمنة . ولكن كان به سوءتان . فهو كان يريد أن يعرف عنه أنه من العلماء ولم يكن منهم ، وكان يريد أن يعد من طبقة الأرستقراطية ولم يكن منهم ، لأنه كان ابن أحد حلاجى الصوف من اهل جنوا ، وكان يعمل فى اسبانيا ، ولكن الانسان حتى اذا خلا من السوءات والعقد لا تساعده الملائكة . وكان كولومبس شاعرا الى جانب مزاياه الأخرى . فهو يقول عن أمريكا أشياء ، مثل قوله

« era grande placer el gusto de la mananas... y las pajaros cantaban como en la primavera Sevillana »

وكم من البحارين يقولون مثل ذلك ؟ والواقع أنه حاول أن يبحر حول الكرة الأرضية ، لأنه كان كان يعرف كيف وصل ماركوبولو الى الشرق الأقصى ، وكان

يعتقد انه سيصل الى هذا الهدف عن طريق آخر ، ولكن في هذا الطريق كانت تمتد قارة كان الشعور بوجودها موجودا منذ العصور القديمة ، وهي اطلانتيس الجديدة ، أمريكا .

ونراه في رحلته الرابعة يبحر على مقربة من شاطئ البرزخ (واعتقد انني قد اثبت عرضا انه قد قطع مرحلة حول هذا الجزء من القارة اكثر مما كان يظن ، ويبدو انه سمع هدير المحيط في الجانب الآخر ، ولكنه لم يجد المدخل ، ولذلك استلزم منه الامر ارجاء الابحار حول القارة .

وكان داجاما من ناحية أخرى ربانا عظيما صارما ، ورث علم الابحار البرتغالي . وكان يعرف الرياح ، وقد خطط لرحلته الى الهند ، ولذلك اتم تقريبا عبور الاطلسي أولا لكي يلحق الريح المناسبة التي تعين على الابحار حول الرأس الأفريقي ، وبهذه المناسبة اذكر أن اتجاهاته الملاحية ساعدت على وصول كابرال الى البرازيل .

وبعد ما قام به هؤلاء الرجال كان اللانهائي ممتدا وواء أمريكا ومتجاوزا الهند . ولكن ثلث الكرة الأرضية كان لا يزال في الظلام ، وقد شاع فيه الضوء في الجيل التالي خلال عصر النهضة الأوروبية .

وعالم عصر النهضة هذا عالم حافل بالشعوب ، انه عالم بدأ فيه الانسان يقيس ويمتلك ويحول باهتمام الى أشكال وكلمات واللوان وابنية منطقية . انه عالم ميشيل أنجلو وتيتيان ، عالم شارل الخامس وفرنسيس الأول وسليمان العظيم ، عالم لوثر وإيراسموس (وكذلك مورولويولا) . وكان هدف الحياة في هذا العالم هو انتاج الأعمال الفنية ، والطريق الى ذلك هو أن يفرض الانسان قدرة مثل دون كيخوت ، وصارت العدالة ليست ذات جانبيين ، لأن الدولة بدأت تتدخل ، ولكن الاتصالات أصبحت أوسع نطاقا مما كان قبل ذلك ، لأن كتابي الحويلات الجدد كانوا من كبار الصحفيين ، مثل بيغافنا وفسيوكشي ، وأذاعت المطابع كلماتهم .

وقد تفرقت الوسائل الى حد كبير منذ عهد الإغريق . والآن عندنا السفن الشراعية الكبيرة بفضل البرتغاليين ، والناوس التي تحمل أكثر من مئة طن وتزود بمؤن تكفي أشهر كثيرة ، وقد وصلت اليها من الشرق عن طريق المسلمين ، مثل الكثير من اسباب الحضارة ، وعندنا البوصلة بمزولتها ، وظلها يخبرنا بالصحيح ، وعندنا آلات لقياس الشمس والنجوم ، وهي لا تزال أساسية ، وعندنا آلة الربع والأسطرلاب والعصا المصلبة ولذلك نستطيع أن نعرف خط العرض بدقة ، وعندنا كلما أريد قياس الأعماق المسبار الرصاصي ، ومع وضع الشحم به نستطيع أن نعرف عينة مما في القاع ، وكل هذا يقدم لنا الكثير عن مشارف الشاطئ . ولكن مما يدعو للعجب أنه ليس عندنا آلة لقياس السرعة ، وإذا أردنا ذلك فعلينا أن نذهب الى مقدم السفينة ونبصق في الماء ثم نمشي الى آخر السفينة ونعد الثوابي لا تضحك فقد حاولت ذلك ، وقد أسفر عن المألوف) . وخط العرض صالح

لذلك ، ولكي خط الطول لا يسعف ، لأن الساعة الآلية الموجودة لم تستعمل على ظهر السفينة إلا في آخر القرن الثامن عشر ، وفي هذه الأيام اخترع بعض الناس النيلون ، وفي الحال أخذ السيدات جميعهن في لبس الجوارب المصنوعة من النيلون ، ولكن في تلك الأيام استلزم الأمر مئتي سنة لاستكمال الانتفاع بالاختراع ، ولذلك كان الزمن يقاس بالساعة الزمنية ، وكان صبي السفينة عليه أن يقيها كل نصف ساعة ، فإذا أصابه دوار البحر أو كان كسولا أو نسي تحدث أخطاء كثيرة ، ونقص في الدقة في معرفة خط الطول هو في الواقع ما يجعل الفلز الذي لا يزال باقيا ممكنا .

والى مثل هذا العالم كان يتقدم ماجلان ، وهو قصير القامة أسود اللحية جاحظ العينين من البرتغاليين من مدينة تراسوس مونتس ، وهو من رواد الجبال ، ولذلك كان قليل الكلام ، وقد أثبت بعد ذلك أنه يعرف كيف يتصرف وحيدا في سان جولييان دي باتاجونيا ، حيث استطاع بسكينة واحدة أن يخمد ثورة السفن الثلاث التي ثارت عليه ، وهو من صفار الأشراف ، وسرعان ما انتقل إلى أوپورتو ، حيث تعلم المعرفة بالبحر ، وذهب بعد ذلك إلى جزائر التوابل موفدا من قبل دون مانويل البرتغالي ، وتتركز أهمية ذلك في أن أوروبا حينذاك لم تكن حريصة على الذهب وحده بل كانت كذلك معنية بالتوابل التي تحفظ الطعام وتجعله مستساغا وتشفى من جميع الأمراض ، بل كان يظن أنها مقوية للباه .

وعاد ماجلان من ملقا وعنده فكرة ، لماذا لا يذهب إلى هذه الجزائر الكبيرة الأهمية من الطريق الآخر ؟ ولم يكن دون مانويل يريد ذلك ، ولذلك قصد ماجلان دون كارلوس الأول ملك إسبانيا الذي سرعان ما صار الإمبراطور شارل الخامس ، وكانت حجته أنه ما دام خط الطول غير دقيق فإن خط تورديسيلاس (الذي يفصل نصف الكرة الأرضية البرتغالي من النصف الآخر الإسباني) الممتد إلى الجانب الآخر من الدنيا يجعل جزرا التوابل في الجانب الإسباني . وفي الحال احتضن دو كارلوس الفكرة وعين ماجلان « قائدا عاما لأسطول ملقا » ، وبعد أن تخلص من الثورة ومن شتاء باتاجونيا اكتشف المضائق ، وبذلك لم تصبح أمريكا حاجزا ، ثم عبر المحيط الهادي المتراعى الأطراف (بعض الرحالة طافوا أخيرا حول العالم) ، ولكن كسرياء ماجلان قضت عليه في ماكتان بجزائر الفلبين هذه الكسرياء التي تشكل دائما نقطة ضعف عند عظماء الرجال ، فقد أراد أن يثبت أنه يستطيع بعدد قليل من الإسبانيين أن يسيطر على الف من الهنود ، وبذلك فقد حياته ، وقد أتم جيوآن سباستيان الرحلة التي استغرقت ثلاثة عوام . وقد عادت إلى إسبانيا واحدة من السفن الخمس وثمانية عشر من الرجال الذين كان عددهم على وجه التقريب ثلاثمئة ، وظفر الكانو بتحقيق الخطة ، وقال « أني أول من قام برحلة حول الأرض » .

والبهار كلها الآن واحدة ، ولا يوجد محيط لانهائي ، وإنسان عصر النهضة هو مركز العالم حتى لو أزيحت الكرة الأرضية من مكانها . وفي هذا العالم كان للكنيسة بهاؤها ، ولو أن « سافونارولا » كان يندم ، والله وملكوته حق ، ولكنه بعيد ، على حين كان آلهة اليونانيين قريبين لأنهم كان فيهم نقائص البشر .

وهذا هو العالم الذى ورثناه ، ولكننا ورثناه وقد أجهده الأعياء . ومن حسن الحظ أن الهواء بحر كذلك . وفى آخر القرن الثامن عشر بدأ المونتوجولفزيون يرتادونه . وفى القرن العشرين طار فيه الأخوة رايت ولندبرج ويوست ، وفى عصرنا - وإن كان قد مضى عليه جيل - قام جاجارين برحلة فى مرتبة قضاء حول الأرض، وهذا يكمل كشف الكرة الأرضية المكتظة الآن والملاى بالضوضاء حتى أن الإنسان لا يستطيع أن يسمع الناس أو الآلهة لأن الاتصال قد تجاوز الحد ، وصار باردا مثل برودة أنبوبة التلفاز . وهى من بعض الوجوه عالم موحش لأنه أصبح من غير الممكن أن يكون منفردا . وقد صارت العدالة عندنا مشكلة اجتماعية ، ولذلك لا يوجد أبطال ولا أوغاد ، وفى الشبان احساس شديد بالظلم ، ولكن ليس عندهم احساس قوى يدفعهم الى طلب العدالة .

وعندنا لحسن الحظ آلات تثير الدهشة ، وعلم الآثار القديمة وعلوم اللغات والتاريخ تقدم لنا جميعها آفاقا جديدة ، ووسائل الملاحه عندنا ممتازة ، وعندنا مع السفن والمناطيد والطائرات سفن الفضاء ، وبهذه المناسبة أقول أنى سمعت رواد الفضاء الروسيين يطلقون عليها هذا الاسم الجميل « كارافلا » . وقد استخدمنا الطاقة ، ولذلك أصبحنا نستطيع أن نتمد على قوة دفع غير محدود . ونحن نبحر ومعنا منصة القصور الذاتى ، وقد ضم اليها الحاسب الالكترونى ، وهو يوضح لنا فى سهولة المدى الذى قطعناه فى أى اتجاه ، ويوضح لنا بدقة أين نحن فى أى وقت . وانى ، وقد تابعت هذه الاطلاقات فى الفضاء من رأس كندى ومن مركز السيطرة فى هوسنون ، أعرف أن الشمس والنجوم لا تزال أساسية ، وقد سمعت رواد الفضاء وهم يستعملونها . والرحلات فى عمق الفضاء الآن ليست فى يد أحد الإبطال، وإنما فى يد منظمة ، ويبدو لكثير من الناس أنها ذاتية الحركة ، وربما لا فائدة منها. ولذلك أريد أن أقول هنا انها ليست كذلك ، وقد عانيت فى حياتى طوارئ بالغة انشدة ، وسمعت رجالا يعملون فى الفضاء منفردين ، مثل أوديسوس فى تيليبوس. حينما كان عليه أن يترك أسطوله ، أو مثل انفراد ماجلان فى سان جولييان دى بناجونيا . وليس فى رأى أن هذه الرحلات عديمة الفائدة ، فهى قبل كل شيء لها منتجات جانبية هامة ، وبفضل كشف الفضاء عندنا الآن طرائق قياس ، تستطيع اداءه أجسامنا فى المدى البعيد (وهو أمر هام من الناحية الطبية) . ونحن نتعلم الآن استعمال الطاقة الشمسية حينما ينضب معين المصادر الأخرى ، ولكن ربما كان الأكثر أهمية مراكب الفضاء التى تحوم الآن فى الهواء فوق العالم جميعه ، ولا تطلب الإذن من أحد ، وتدرس حالة الزراعة والحالة الجيولوجية ، وتصور ما نريد . ولذلك أصبح لنا فى النهاية عالم واحد دون أن يكون له حدود ذات معنى. وربما يبدو الرجال الذين يقومون بهذا الكشف الجديد فى التلفاز مثل رعاة البقر . ولكنى أريد أن أقول لكم انهم ليسوا كذلك . ورواد الفضاء الروسيون ورواد الفضاء من الولايات المتحدة الذين عرفتهم جادون ، وهم رجال تقنيون شديدي التطلع الى المعرفة ، يتحدثون بنوع جديد من الشعر ، وهو لغة العلم المحكمة .

وعندى أن أهم ما له دلالة مما قدمه عصر الفضاء هو صورة فوتوغرافية

شاهدناها جميعكم ، صورة الأرض الصغيرة الخضراء سابحة منفردة في أعماق
واشد ظلام واجهة الإنسان . وهذه الصورة الفوتوغرافية تخبرنا بأننا قد ارتدنا
الى المكان الذي بدأنا منه : في جزيرة صغيرة من الأرض والبحر علينا ان نجها
ونحتفظ بها ، ولحسن الحظ عندنا الوسائل ، لاننا نستطيع دراستها من الخارج .

ولكن الفضاء يواجهنا بمشكلة ، مشكلة جديدة بقدر ما هي قديمة . وبهذه
الملاحظة اود ان اختم . كثيرون منا يواجهون لانهاية الفراغ . وواقع بدون اله يفقد
مفرد . كما ان السرعة البعيدة عن الأرض تفقد هزها للمشاعر . ولذلك اظن اننا
بلقنا مرحلة علينا فيها ان نعيد ملء عالمنا بحكايات مقصولة ، وقصص ماثورة ،
وبذلك يستطيع العلم والتاريخ ان يحافظا على استمرارهما . ولكي ننقل مثل هذه
المعرفة الكثيرة علينا ان نجعل من لغة العلم شعرا حقيقيا لا ينسأه أطفالنا ، ولست
ادري هل يستلزم هذا العودة الى وضوح بحراية العاصف ، او الى جنون لامنشا
النبيل ، ولكن اذا كان علينا ان نظل متحضرين في مواجهة الانهائي الجديد فقد يكون
من المقبول ان نعيد البحث عن النيران التي سرقها بروسويث من الآلهة ، ورغم
الاختلاط الصاحب في عالمنا اظن ان شبابتنا واصولون الان الى ذلك .

بنام : مورليشيو أوبريجون

خريج كلية استونيهرست وجامعة هارفرد . حاضر في جامعة
الانديز في بوجوتا بكولمبيا ، وفي جامعة هارفرد في تاريخ
الكشف . شغل منصب سفير لكولمبيا في كاراكاس ووشطن
(لدى منظمة الدول الامريكية) . وهو يتولى الآن رئاسة شبكة
الاذاعة والنشر الكولمبية للانغراض التربوية . ومن مؤلفاته
الهامة : الكاريبي كما رآه كولمبي (بالاشتراك مع صمويل
اليوت موريسسون) ١٩٦٤ ، واليسيمي المحمول على الهواء
١٩٧١ . وله مقالات عديدة نشرت في كولمبيا والولايات
المتحدة .

ترجمة : علي أدهم

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم سابقا .

أصل المدنية الهندية

المقال في كلمات

كيف تشعبت الحضارة القبلية الهندية الى حضارة الخاصة وحضارة العامة ؟ ان الطقوس الهندية التي تطلعت منذ نيف والفي عام كتبت في مرحلة تحولت فيها الشعائر والمعتقدات الشعبية لتصبح شعائر الصفوة ومعتقداتها . وتنبؤ الدراسة الدقيقة لهذه الطقوس بانها اقرب الى الفولكلور منها الى الأعمال الكلاسيكية ، وهي تنتمى الى الفترة التي قهر فيها الآريون سكان الهند الأصليين واخذوا ينتشرون في طول البلاد وعرضها لاستعمارها ، وتمثل الطبقة المفقودة في تطور المدنية الهندية . و « ماثورات جريا » (التي هي موضوع هذا المقال) تشير لنا كيف نتفهم كيفية حدوث هذا التغير ، اذ فيها لمحات عن حياة المستعمرين البسيطة ، وفيها افكار طقسية مهدت لشعائر الهندوكية المعقدة . ويضرب الكاتب الأمثلة الكثيرة على هذا الانتقال الذي كان ثمرة التفاعل بين حضارة المستعمرين وحضارة الوطنيين ، فاكل لحوم الأبقار التي كان يستطيحه الآريون اصبح من الكبائر في الهندوكية ،

والآلهة والصفات التي كانت ضلوة ومتوحشة أصبحت آلهة هندوكية محبوبة في الآداب اللاحقة . وتصور هذه الماثورات آمال رب الأسرة الصغيرة وشواغله وهمومه وعلاقاته العائلية . والزواج في هذه الماثورات يقوم بدور القابلة وبدور الكاهن ، وصلواته تستهدف السلام والأمن بعد أن تفاهم مع المواطنين والزراعة وتربية الماشية الاستقرار في الأرض . وقد اضطر المستعمر لاتخاذ زوجة من بين المواطنين لعدم كفاية النساء الآريات . وقد أصبحت الزوجة بذلك موضع رغبة ، ففيها من عناصر الشر ما قد يؤذى زوجها وأبنائه وماشيته وسمعته ، ووقاؤها لزوجها مشكوك فيه ، لذلك يستعين الزوج بالصلوات والقراين لدرء هذه الشرور وتوجيهها ضد عشيقها . ورب البيت في هذه الماثورات رجل طموح متفائل ، يعتقد انه قادر على التغلب على كل مشاكله بأعمال السحر . فهناك شعائر وطقوس وصلوات لجميع المناسبات ، في موافقه من خصومه ، وفي زواجه ، وفي حمل زوجته وولادتها ، وفي ضمان طول العمر لأبنائه وما الى ذلك .

وقد اسفر التصادم بين تيارين حضاريين عن قوالب حضارية في غاية التعقيد . فقد تولد عنه برغم انتهاء الصراع المكشوف بين الغزاة والمفلوئين هيكل طبقي حل فيه خضوع المفلوئين . وتقبل النساء وافراد الطبقة الرابعة - وهى احدى طبقات المجتمع الهندى التقليدية - وضعهم هذا على انه وضع الهى منزل هيهات أن يفكروا في التمرد عليه .

لقد كان اصل المدينة دائما لغزا محيرا للمؤرخ وللعالم الاجتماعى . فكيف يحدث أن النهر المتجانس لحضارة قبلية يتشعب شعبتين : تقاليد الصفوة وتقاليد الشعب ؟ ان ازدواج التقاليد الحضارية في المجتمعات المتحضرة امر مسلم به تسليما عاما ، تدل على ذلك الاصطلاحات الازدواجية ، مثل الكلاسيكى والعامى ، والارستقراطى والشعبى ، والتقليد الحضارى الكبير والصغير . وبصرف النظر عن الصيغ « المعمارية » التى وضعها فلاسفة التاريخ ، والنماذج الميتافيزيقية والميثولوجية المختلفة التى ورثناها ، فان هذا السؤال يجب تناوله من زاوية تجريبية على أساس المعلومات الحضارية المتاحة لنا عن المدنات القديمة .

ولا سبيل الى الفهم الواقى للواقع الاجتماعى الحضارى الراهن دون الامام التصحيح بدناميكات نمو هذا الواقع ، والقوى التاريخية التى شكلته . وتزداد ضرورة هذا الامام لقطر كالهند احتفظ باستمرار عجيب في تقاليده الحضارية طوال آلاف السنين التى عاشها .

والمدنية الهندية مدنية « وطنية » ، بمعنى أن القشرة المتأخرة في طبقاتها الحضارية تكونت نتيجة للارتقاء بالناصر الوطنية للحضارة الشعبية (وذلك بالتهذيب والصقل والتفصيل) ومن المؤكد أن إدراكنا أفضل لنمو القشرة الحضارية المتأخرة في المدينة الهندية القديمة سيزيدنا فهما لأصل المدينة بوصفها هذا . وقد تكون دراسة مآثورات « جريبا » عظيمة القيمة من هذه الزاوية . فهذه الأقوال المأثورة التي الفت قبل القرن السادس قبل الميلاد تشمل فيما يبدو عناصر تمت الى المرحلة التي تحولت فيها الشعائر والمعتقدات الشعبية لتصبح شعائر ومعتقدات الصفوة من السكان . وتقبل مآثورات جريبا عادة ، هي ومآثورات دارما ، دون خلاف أو جدل ، على أنها أجزاء من تقاليد الصفوة المقدسة (الساسترى) في الحضارة الهندية ، ومكانتها في الأمور التي تتناولها قلما يتعداها أي هندوكي مثقف ، سنى ، غارق في التقاليد . ولكن نظرة مدققة لمآثورات جريبا تكشف عن أنها في مضمونها واتجاهها أقرب الى الفولكلور منها الى الأعمال الكلاسيكية .

وهذا المقال محاولة لإبراز سمات المضمون والأسلوب في هذه المآثورات ، مما يدل على شدة قرباتها للتقاليد الشعبية للشعب . ونظرة الى هذه السمات كفيلا بأن تكشف بجلاء عن الجذور الشعبية لتقاليد يؤكد الناس أنها تقاليد الصفوة المميزة .

ومآثورات جريبا - كما يدل عليها اسمها - تشتمل على أقوال مأثورة عن الطقوس العائلية . وتنتمى عموما الى الفترة التي هزمت فيها القبائل الآرية الفيداوية السكان الوطنيين ، « الداسا » ، هزيمة حاسمة ، وراحت تنتشر على شكل مروحي لتستعمر الأراضي الشاسعة التي دانت لها . ويبدو أن روح الفاتحين المقاتلة التي تتسم بها « الرجفيدا » قد خفت في تلك الفترة ، وأخذت تتخذ شكلا طقسيا ، ونتيجة للاحوال الاجتماعية المتغيرة تنعكس انعكاسا واضحا في هذه المآثورات . فبينما كانت هذه المآثورات في دور التأليف كانت الحشود القبلية المقاتلة تتحول الى قرويين بسطاء .

ويلوح أن مآثورات جريبا تقدم لنا الحلقة المفقودة في تطور المدنية الهندية من مرحلتها الآرية الفيداوية الى مرحلة الهندوكية الكلاسيكية الموجودة في أعمال مثل القرية ، وكان هؤلاء يستطيعون تعاطي المسكرات وأكل لحم الأبقار والثيران والخيول . وبالطبع كانت حياة هؤلاء المهاجرين الغزاة خشنة خالية من الزينة والترف . وعلى نقبض ذلك نجد الهندوكية الكلاسيكية ، التي مازالت تقاليدها حية في صورة ما ، تتميز بوفرة الشعائر وكثرة القوانين المعقدة التي تحكم الطهارة والنجاسة . وتبيننا مآثورات جريبا على الكشف عن العمليات التي أحدثت هذا التغيير . ففي هذه المآثورات (السوترات) نجد من ناحية لمحات الحياة البسيطة التي كان يحياها المستعمر ، ومن ناحية أخرى نجد أفكارا طقسية معينة تنبئ بها جاء في فترة لاحقة من مجموع الشعائر المعقدة في الهندوكية الكلاسيكية .

ومن الأمثلة التي تسترعى النظر ، وتبين كيف ان عصر هذه الماثورات يؤلف فترة الانتقال من المعايير الفيذاوية القديمة الى القيم الهندوكية الكلاسيكية ، ذلك الموقف المتغير من ذبح الأبقار واكل لحمها . فاكل هذا اللحم اليوم يعتبره الهندوكيون خطيئة لا تغتفر ، وقد درجوا على هذا منذ قرون كثيرة . ولكن في الفترة الفيذاوية القديمة كان اكل لحم البقر يستمتع به الآريون ، فاذا وقد عليهم ضيف محترم نحروا له بقرة احتفاء به . وكان من علامات اكرام الضيف أن يقدموا له خثارة اللبن « المادوباركا » ويغلبوا اليه أن يقوم بذبح البقرة بنفسه . « ما في ماثورات جريبا فان رب البيت يقدم فعلا البقرة مع سكين الجزار للضيف ، ولكنه يتوسل اليه أن يبقى على الحيوان ان شاء . على أن رب البيت كان يحرص على أن لا تخلو وليمة الضيف من اللحم . وهذا مثل واحد من كثير . وتوجد مواقف انتقالية مماثلة لهذا الموقف في اللحظة المتصلة بالآلهة والشعائر والمعدات الاجتماعية ، في هذه الماثورات .

والتفاعل بين حضارة المستعمرين الآريين والأهالي الوطنيين الذين التقوا بهم واخضعوهم فيه المفتاح لفهم «صل المعادات والنظم التي اختصت بها المدينة الهندية ، بالنظام الطبقي ، والأسرة المشتركة القائمة على اخضاع المرأة ، ومجتمع القرية . واذا كانت امثال هذه النظم الاجتماعية ليست موجهة في المذنيات الأخرى فان الظروف الفريدة للصدام بين الحضارتين الآرية والوطنية أضفت على النظم الهندية التقليدية سمات فذة جذبت اهتمام علماء الاجتماع . ولما كانت ماثورات جريبا تنتمي الى الفترة التي بدأت فيها العلاقة بين الآريين وغير الآريين تتخذ اشكال الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية فان في استطاعتها أن تنيرنا في أمر العناصر والقوى التي اجتمعت لتصنع هذه القوالب الاجتماعية .

ويخطئ من يزعم أن أصل التقليديين الحضاريين في المدينة الهندية ، الكلاسيكي والشعبي ، يمكن ارجاعهما بشكل متميز لا غموض فيه الى الأصليين الآري وغير الآري على التوالي . فكثير من أرباب الهندوكية الكلاسيكية ورباتها مأخوذون بشكل واضح من مصادر غير آرية . وشهادة ماثورات جريبا منيرة في هذه النقطة أيضا .

لقد ورثت هذه الماثورات الأرباب الفيذاوية وبعض الربيات القليلات الأهمية المعتمدات على أزواجهن . وقد أصبحت بعض الآلهة والشياطين التي تعد ضارة ومتوحشة آلهة هندوكية محبوبة في الآداب اللاحقة . ومن بينها رودرا ، النباح ، والفيناياكات الأربعة ، الذين يصيبون الانسان بالخل وسوء الحظ ، وكومارا ، وكوبيرا ، وشبطانة وصفها أقرب ما يكون الى الربة الشهيرة كالي . هؤلاء جميعا يعتبرون في ماثورات جريبا حملة لأمراض شتى . فرودرا ، الذي سمي فيما بعد أسوتوزا (أي السهل الارضاء) ، كان يعتبر الى فترة ماثورات جريبا حاملا للعواصف وطاعون الماشية . وكانت تقدم اليه التضارعات لينجى صاحب القربان من غضبه ، ومن ثم من كارثة الماشية ، وكان يعد شديد الغضب والضراوة حتى أن المعجل الذي كان يتقرب به اليه في طقس « السولاجافا » كان يضحي به خارج القرية دون أن يتطلع اليه أحد ويحرق في مكانه . وفي ماثورات أرفالايتا نجد هذا التعليل : « ينبغي أن لا يأخذوا الى القرية أي شيء يمت الى السولاجافا » ، لأن

هذا الإله (رودرا) سيؤذى المخلوقات . لذلك كان « الفيناياكات » الأربعة ، الذين أدمجوا بعد ذلك في فيناياكا أو جانيا واحد ، يعتبرون مدمرين ، يدمرون كل شيء حتى « الياحنات » . وكان يقدم لهم الزيت والسمك والخمر ، على خلاف ما يقدم للآلهة الآرية . وأغلب الظن أن هذه الآلهة كانت من أصل غير آرى ، ومن ثم عدها الآريون مدمرة .

ومع أن الآلهة غير الفيداوية وطرق عبادتها قد تسلمتها التقاليد الكلاسيكية الغالبة فإن في وسعنا أن نعثر على بعض الملاحظات التى تنم عن الشكوى منها في أعمال لاحقة أيضا . ففى بعض هذه الأعمال تعتبر « الباسوباباب » و « الباتكراترات » خارج العبادة الآرية . وتوصى « سمرثيات الفردا - هاريتا » بأن لا يدخل رب البيت أماكن عبادة سيفا ، وباودا ، وسكاندا ، وساكنا . وتقول « الميدائيشى » عن مانو : « إن الباتكراترات ، والنزجرانتات ، والباسوبابات ، كلها خارج حظيرة السنة الفيداوية » وتقول : « الكورما بورانا » أن مختلف الشعائر المعارضة للفيدات والسمرتات التى يحبها الشعب ، مثل كبالا ، وبابرافا ، ويامالا ، وفاما ، وأرهاتا ، فسد بها خداع العالم ، وهى مبنية على الجهل . وكانت لغة البياساكى غير الآرية تعتبر لغة لا يليق بالصغرة الكلام بها . ومع ذلك فإن التقاليد الهندوكية الكلاسيكية قد تمثلت واستوعبت تماما منذ قرون كثيرة آلهة مثل سيفا ، وساكنى (الآلهة الأم فى صور شى) ، وفيناياكا (جانيسا) الخ . لا بل إن عضو الذكر ، الذى كان الآريون الفيداويون يمتنون عبادته أشد المقت ، يشغل مكان الصدارة فى قدس الإلقداس بكاشى فرغانات (بنارس) ، أقدس مراكز الحج الهندوكى .

وكل من له دراية بتقليد فوكلورى حتى لا يفوته أن يتبين الطابع الفوكلورى الذى تتسم به ماثورات جريبا ، وهذا يصدق على الشكل والمضمون كليهما . ففى الماثورات ، كما فى الأغاني الفوكلورية ، أماكن شافرة (سمرزم لها بالحرفين ر.ن. فى المقتطفات المحتارة من الماثورات فيما يلى) لتسمح بادخال أسماء الأشخاص المعنيين . وهذا مثال واحد من كثير . وتصور ماثورات جريبا ، بالأسلوب الفوكلورى الأصيل ، آمال أرباب الأسر العاديين وهمومهم ، وتكشف لنا عن أعمالهم اليومية ، وعلاقاتهم العائلية ، وحياة نسايتهم . فرب الأسرة فى هذه الماثورات تشغله أولا وقبل كل شيء المشكلات التى يواجهها من يوم الى يوم ، مشكلات انشاء أسرة صغيرة والقيام عليها . ذلك أن متطلبات استعمار المناطق الشاسعة لم تسمح بتكدس العدد الكبير من الأقرباء فى عائلات كبيرة . والواقع أن الشعائر التى توصى بها هذه الماثورات لا تعترض وجود أى أشخاص بالغين غير الزوج وزوجته . ومما يستترعى النظر أن الزوج هو الذى يفترض فيه القيام بدور القابلة حين تضع زوجته ولدها ، وعليه أيضا أن يقوم بدور الكاهن ، الساحر ، والمؤدى لشعائر الولادة ، فضلا عن القيام بمختلف المهام . وتمثل عناصر أخرى كثيرة نجدها فى الماثورات - فيما يبدو - المرحلة التى لم تكن فيها تقاليد الآريين الشعبية قد تحولت بعد الى القشرة الحضارية المصفاة فى مدينة كبرى .

وتمرض هذه الماثورات على نحو رائع عواطف البشر الفطرية من ألم ولدة ،

وحب وصراع ، في الصلوات الطويلة التي تتلى خلال مختلف العبادات والطقوس . وهذه الصلوات حلوة المضمون بسيطة الأسلوب . وتحليلها يتيح لنا فهما أكثر غنى لعالم مضى عليه ألفا سنة . وصلوات رب البيت هي أغاني السلام . ففي تلك الفترة يلوح أن الأهالي الوطنيين لم يكونوا بعد خطرا ذا بال على الآريين . فبعضهم كان قد لجأ إلى الغابات الكثيفة والتلال ، وبعضهم قبل حياة « السودرا » وهي أسفل طبقات الهرم الاجتماعي . ولم يعد الصراع معهم طاغيا على مسرح الأحداث . و « الفيدار » التي سبقت « الماثورات » تفيض بمشاعر العداء للوطنيين ، و « السمريتات » التي جاءت في فترة لاحقة تبتدى اهتماما كبيرا بالحفاظ على النقاء الجنسي ، ونظام المجتمع الأبوي ، والتراث الحضاري ، للآريين . وربما تعين ماثورات جريبا الفترة التي كان الآريون يحاولون فيها التفاهم مع الوطنيين ، ولكنهم لم يشعروا بعد بالخوف من أن يطفئ عليهم هؤلاء الوطنيون ويستوعبهم .

في هذه الفترة بدأ الناس يجمعون بين الزراعة وتربية الماشية والعناية بها . فاستعملوا المحراث الذي تجره الثيران لفلحة الأرض . وكانت أهم المحاصيل هي الشعير (اليافا) والبدبهي ، وهو على الأرجح نوع من الأرز . ولكن الماشية ظلت تشكل أهم صور الثروة . فكانت تربي القطعان الكبيرة من الأبقار ، والخيل ، والماعز ، والأغنام ، ومنها أخذت الألبان واللحوم للفداء ، والجلود تصنع الثياب . كذلك كانت الجلود المدبوغة وغير المدبوغة تستعمل حصرا . واستخدمت الثيران والخيل لجر العربات والمركبات . وكان أجدادهم الرعاة يمثلون الكلاب على صورة « سارما » كلبة الإله البطل « انورا » المقدسة . ولكن حين نصل إلى فترة ماثورات جريبا نجد أنها انحطت إلى الحد الذي كانت تمثل فيه أمراض الاطفال على شكل شياطين من الكلاب . وأغلب الظن أن هذا تأثير غير آرى .

وتلقى الماثورات ضوئا هاما على القوالب المنبثقة للعلاقات الاجتماعية الأساسية بين الرجل والمرأة من ناحية ، وبين مختلف الطبقات من ناحية أخرى . وقد قننت هذه العلاقات وقدست بعد ذلك باعتبارها منزلة . ولكن الماثورات تعطينا فكرة عامة عن العصر الذي كانت بسبيل التشكيل خلاله .

ويلوح أن العلاقة بين الرجل والمرأة تأثرت تأثرا عميقا باضطراب المستعمر الآري في كثير من الأحيان إلى أن يتخذ له زوجة من بين النساء الوطنيات غير الآريات ولم يكن عن هذا مندوحة لأنه لم يجد أمامه من نساء جنسه عددا كافيا . والزوجة في الماثورات يفترض فيها أنها تجلب معها بعض العناصر الشريرة التي تستطيع إبداء زوجها ، وذريته القادمة ، وماشيته ، وبيته ، وسمعته . كذلك يشك في أمانتها . أما الزوج يستشعر هذه الأخطار فانه يتلو الصلوات ليوجه هذه العناصر صوب عشيق زوجته أو زوجها السابق . وهذا دليل على أن النساء لم يكن من الجنس الذي ينتمي إليه أزواجهن . وفي « الرجفيدا » نجد مثل هذه الإشارات . فكلمة « فادو » كانت تستعمل للدلالة على المروس وعلى الجارية على السواء . كذلك نجد نصا لمبدأ عام مؤداة : أن البرهمي إذا تناول يد فتاة وإن كانت متزوجة أصبحت

زوجا له . ومع ان هذه الطريقة في الحصول على زوجة ربما كانت قد توقفت حين نصل الى فترة مانورات جريبا ، فان الزوجة ظلت موضع شبهة في جلبها الدمار على اسرة زوجها وفي خيانتها له . على انه لا يقايل غريمه بقوة العضل كما كان يفعل سلفه الفيدوى ، بل يقتنع بتحويل صفاتها المدمرة ضد عشيقها ، وهو يعيش مع هذه الزوجة ولا يفكر حتى في هجرها كما تنص على ذلك السمريتي . . وبدل هذا على ان مطلب العفة المطلقة في المرأة ، وهو المطلب الذى أصبح قاسيا في فترة لاحقة ، لم يكن بهذه الشدة في ذلك الوقت . وربما عزى هذا الى ندرة النساء بين الآريين .

ويغلب على الظن ان انحطاط مركز المرأة في المجتمع الهندى التقليدى راجع معظمه الى ان الآريين في فترة الاستيطان اتخذوا زوجاتهم من بين الوطنيين الذين كانوا في نظرهم فوما منحطين . ثم تبلورت هذه العلاقة فيما بعد ، ولم تعد الزوجة تنتمى الى جنس غريب ، ولم يعد الزوج يشتبه فيها لهذا السبب ، ولكنها هي كانت قد تمثلت في داخلها قيم تفوق الذكر ، واعتبار زوجها سيدا لها . ولكى يثبت في عروسه الوفاء الكامل المطلق له يربها «الدروفا» او النجم الثابت (النجم القطبى) . «دروفا انت ، انى اراك اى دروفا ، كن انت لى . ايها المزدهر» .

ويتوسل الزوج الى الالهة طالبا وفاء زوجته المطلق له . ويتلو هذا البيت من الشعر خلال حفلة الزواج :

« حين تسرحن بفلكي بعيدا جدا لشتى الفطار الارضى كالريح ، ليسمح لايكارتا ذو الاجنحة الذهبية (النسر العظيم) بان يسكن فلكي ممي . ن . ن . »

وبما ان الزوجة دخيلة على بيت الزوج فانها قد تأتى معها ببعض العناصر الشريرة . واذا بحس الرجل بهذا الخفر فانه يصرفه بصلاته الصريحة . ففي اليوم الرابع قبل اقامة العلاقة الزوجية يقدم الزوج قرايين من الطعام المطهو في النار الى آجنى او اله النار ، وفايز او اله الريح ، وسوريا اى اله الشمس .

« اى آجنى ، انت كلالة الالهة .

كل عنصر فيها يجلب الموت على زوجها

اصرفه عنها .

اى يايو ، انت كلالة الالهة .

كل عنصر فيها يجلب العقم ،

اصرفه عنها .

اى سوديا ، انت كلالة الالهة .

كل عنصر فيها يجلب الدمار على الماشية

اصرفه عنها . »

وبالمثل يقدم القرايين الى « كاندرا » القمر ، والى جاندارفا على التوالى تكفيرا عن العناصر الساكنة فيها التى تجلب الخراب على البيت والسمعة . وفي كل مرة بعد تقديم قربانه يسكب ما تخلف منه في اناء الماء ، ومن هذا الاناء يرش على رأسها وهو يتلو :

« العنصر الشرير الساكن فيك ، الذى يجلب الموت على زوجك ، والموت على أطفالك ، والموت على الماشية ، والغراب على البيت ، والدمار على السمكة . ذلك كله أحوله إلى شر يجر الموت على عشيقك . وهكذا عيشى معى حتى الشيفوخة ، ن. ن. » .

ورب البيت فى ماثورات جريبا كله طموح وتفاؤل . وهو رجل عملى ، تكمن فيه القدرة على التغلب على شتى المشكلات الفردية بأعمال السحر . فبينما يتناول المدوباركا (وهى خشارة اللبن مع عسل النحل والزبد المصفى) يجلس وهو يردد هذا البيت :

« اننى سيد قومى كالشمس بين الصواقي . هاندا ادوس على كل من يعاديني .
ثم يدوس بقدميه حزمة العشب

روا صبح أن الروح المقاتلة القديمة ، روح البطش بالأعداء ، قد اتخذت الآن صورة الفعل الرمزي .

وعند الدخول الى درر القضاء يبدأ القضاء بالتوسل الى المحكمة :

ابتها المحكمة ، انت انى تنتهين الى «الانجيرات» ! الكدر اسمك ! العنف اسمك !
فالسجود لك الآن ؟ ! ثم يدخل المحكمة مرددا !
« لتحمنى المحكمة والجماعة ، لتحمنى ابتنا براجابانى . ليكن دونى من لايعرفنى . ليتوخ كل الناس العذر نعوى فيما يقولون » .

ر عليه أن يتمم بهذه الكلمات وهو داخل :

« منعوقا على خصومى جئت هنا ، منالقا لا أناقض . ان سيد هذا الاجتماع رجل لا يضارع فى قومة » .

فاذا ظن ان أحدا غاضب عليه خاطبه (صامتا) بهذه الأبيات :

« لتنزع الآلهة الطاهرة الحكيمة قوة السخط والغضب المدرة التى تسفر على جبينك !
السماء انا ، والارض انا ، كلانا ينزع عنك غضبك ، ان البظلة لا يمكن ان تنجب ، ن.ن. » .

فاذا ظن ان هذا الشخص سيؤذيه خاطبه بهذه الكلمات :

« اى انتزع الكلام من فمك . انى انتزع الكلام الذى فى قلبك . هيشما استقر كلامك انتزعته .
انى اعنى ما اول . فاسقط ايها الوضع » .

والطابع الفوكلورى للطقوس الموجودة فى ماثورات جريبا معروض عرضا جليا فى الأقوال والأمثال المتصلة بمراسم ولادة الأطفال . فرب الأسرة ، وهو مرب للماشية وفلاح ، يتوق الى مزيد من الأبناء . وللحصول على الكثير من الأبناء ذوى العمر المدبر يوصى بعدة طقوس يبدو أنها من قبيل السحر . ويدل القيام بهذه الطقوس الكثيرة على أن الحصول على ولد حى كان أمرا عسيرا فى ذلك الوقت ، فخلال طقس الزواج يضع الزوج ولدا طيب العنصر على كل جانب من حجر العروس . وبفضل هذا العمل يتأكد أنها ستصبح حتما أما لأطفال ذكور . وتقضى الطقوس بأن ينام العروسان بعد الزواج ثلاث ليال على الأرض ، ويقربا للنار الزيجية عشية وبكورا .

وفي اليوم الرابع يؤدي أول الطقوس السابقة للولادة ، وهو الجاربادانا أو ضمان الحمل . فتقدم الزوجة القربان في النار وهي تردد أبياتا ، وتتوسل إلى الآلهة زوجا زوجا قائلة :

« ليسمع الرجلان ميترا وفارونا ، ليسمع الرجلان آذفينس كلامها ، ليسمع الرجلان اندرا وكذلك آجنى ، بأن ينمو في باطني رجل سفاها » ١

وفي هذه الصلاة تؤكد الزوجة ذكورة الآلهة حتى يجيء الوليد ذكرا . أما الزوج فيسلي قائلا :

« ليدخل رحمك جنين ذكر ، كما يدخل السهم الكنانة ، ليولد رجل هنا ، ولد بعد عشرة أشهر » .

ويزيد رجاءه للآلهة أن تعطى غير أمراته من النساء أناثا ، أما هو فليوهب ولدا . ويخاطب زوجته قائلا :

« كوني بكرة ولودا وأنجبي ولدا من نطفة الميمونة
لقد خلفه براجاباتي ، وشكله سافيتار .
انه وقد كتب على غرقي من النساء أن يلدن أناثا
ليسمع بأن يفتح هنا رجلا » .

ولا شك أن موت الأطفال كان خطرا جسيما . ودعوا له يتضرع الزوج للآلهة آجنى أثناء طقوس الزواج أن يطلق ذرية زوجته من أغلال الموت ، حتى يتمتع بحياة سعيدة مديدة مع ولده وزوجته :

فليات آجنى ، أول الآلهة ،
ويطلق ذرية هذه الزوجة من أغلال الموت ،
فليسمع هذا الملك فارونا . بأن لا تبكي هذه الزوجة من التماسه (التي تصيها) بسبب موت
ابناتها سفاها .
فليهم آجنى جارها باتيا « هذه المرأة ،
وليهد في عمر محرمتها حتى تيسلغ الشيفوخة
ولتكن بفضل بطنها الولود أما لأطفالها أجا .
وليتشر صدرها بابائها » سفاها » .

وفي الشهر الثالث من الحمل يؤدي طقس يدعى « بومسافانا » ، ومعناه ضمان ولادة طفل ذكر . فتصوم الزوجة ، ويعطيها الزوج حبتى فول وحبّة شعير مع حفنة من خثارة لبن بكرة لها عجل بلونها ، ويسألها الزوج : « ماذا تشربين ؟ » ، فتجيب ثلاثا : « بومسافانا (أنجاب ذكر) ، بومسافانا ، بومسافانا » .

وتقول مأثورات هيرانيكيسن أن على الزوج أن يعطى حبّة الشعير لزوجته في يدها اليمنى وهو يردد : « انك لولود » ، وحبتى فول على كل جانب وهو يقول : « أنتما خصيتان » ، ويسكب قطرة من الخثارة على هذه الحبات ويردد كلمة « سفافرات » . وتاكل الزوجة هذا وترشف الماء . ثم يلمس بطنها بهذه العبارة :

«باصابى العشرة المسك لتنجى ولدا بعد عشرة اشهر» : وتقول ماثورات جاييمى جريبا انه بعد ان تاكل الزوجة حبتى فول وحب شمر مع قطرة من الخثارة يربط فرع من شجرة النياجرودا مع ثماره بخيطين ، أحدهما أبيض والآخر أحمر ، الى عنقها لتلبسه دائما . ويعتقد ان هذه طريقة مضمونة لاجاب الولد . كذلك توصي الماثورات بوضع ساق السوما ، او ورقة من عشب الكوزا ، او آخر فرع فى شجرة النياجرودا ، بعد صحنه فى منخر الزوجة الايمن . وتقول ماثورات باراسكارا جريتا ان نلى الزوج ان يرغب فى غلام شجاع ان يضع صدفة سلحفاة مع بعض الماء على حجر زوجته مشفوعة ببعض التعازيم (المانترات) .

وفى الشهر الرابع أو السادس أو الثامن للحمل تؤدى شعيرة «السيما تونايانا» أو فرق شعر الزوجة خلال حملها الأول . فيطهو الزوج الثاليباكا ، وهى طبخة من طعام التقديمات يحوى السمسم وفول المودجا وقرابين لبراجابانى ، ثم يفرق الزوج شعرها الى أعلى بحزمة تحتوى على عدد زوجى من ثمار الأودمبارا الفجة ، وثلاثة أشتاب من الداربا ، وكتانة من الشيمم بنا ثلاث بقع بيضاء ، وعصا من خشب الفيزاتارا ، ومفزل ممتلىء ، مرددا هذه الكلمات : « بور بوبا سفاها » ، ثم يربط الحزمة بخيط مثلوث وهو يردد « غنية هذه الشجرة بعصارتها ، فائمرى وكونى غنية المعصرة كالشجرة » . وبعدها يثنى العازفون على العود بعض الأغاني .

ويعد الزوج « السوتيكالايا » أو حجرة الولادة لزوجته ، فيلطنها بمختلف الاعشاب طردا للنفاريت . وتدخل الزوجة الحجرة بعد ذلك ، فان قاربت الوضع وجب على الزوج أن يضع يده والماء يقطر فيها فوق رأسها ويلمسها بيده المبتلة التى تقطر ماء من رأسها نزولا الى قلبها وهو يعزم عليها « كما تهب الريح ، وكما يرتعد المحيط ، كذلك ليتحرك جنينك ، وليخرج خارجا هو والمشيمة » .

فاذا ولد الصبى أدى له الأب شعيرة « الميدا جابانا » أو انجاب الذكاء ، و « الأوسيا » أو شعيرة الحصول على طول العمر ، وذلك قبل قطع الحبل السرى . ويجعل الوليد يلحق غسل النحل والزبد (الجية) . بأداة من ذهب (ملعقة أو خاتم ذهبى) ثلاثا ، ويتلو خلال ذلك عبارات فيداوية ، ثم يتعمق بقرب سره الطفل أو اذنه اليمنى :

- ان أجنى طويل العمر ، وبفضل الشجر هو طويل العمر .
- ويعمره الطويل ذاك أطيل عمره .
- ان سوما طويل العمر ، وبفضل الأشباب هو طويل العمر .
- ويعمره الطويل ذاك أطيل عمره .
- ان البرهمى طويل العمر ، وبفضل البرعمانات هو طويل العمر .
- ويعمره الطويل ذاك أطيل عمره .
- ان الآلهة طويلة العمر ، وبفضل طعام الآلهة (الامرتا) هى طويلة العمر .
- ويعمرها الطويل ذاك أطيل عمره .
- والريسات طويلة العمر ، وبفضل شجارتها هى طويلة العمر .

- ويصرها الطويل ذاك أخيل عمره .
- ان الآباء طوال العمر ، ويفضل قريبين السفلى هم طوال العمر .
- ويصرهم الطويل ذاك أخيل عمره .

ثم ينبغي للآب أن يضع خمسة برهمانات في الجهات الخمس ويقول لهم : « انفضوا على هذا (الطفل) » ، فيقول البرهمانا الذى في الجنوب « نفخ الى الورا » والذى في الغرب « نفخ الى اسفل » ، والذى في الشمال « نفخ الى الخارج » وعلى الخامس أن يقول وهو ينظر الى أعلى « نفخ الى أعلى » ، فإذا لم يجد الآب البرهمانات فله أن يتوب عنهم وهو يدور حول الطفل . ويتلو على المكان الذى يولد فيه الطفل .

- الى اعرف ايها التراب قليك الذى يسكن في السماء ، في القمر .
- ذلك اعرفه ، فسي أن يعرفني .
- عسى أن تشهد مئة خريف .
- عسى أن تعيش مئة خريف .
- عسى أن تسمع مئة خريف .

ثم يلمسه ، يضع بلطة على حجر ، وقطعة ذهب على البلطة ، ثم يقلبهما رأسا على عقب ، وبمسك بالطفل فوقهما وهو يتلو :

- كن حجرا ، كن بلطة ، كن ذهبا لايل . أنت حقا النفس المسماة ابنا .
- عسى الآن مئة خريف .

في هذه الصلوات كلها يقوم الآب بطقوس هي طقوس رمزية . فحركات المحيط والريح العنيفة تمثل بحركات اليد المبثلة حتى يخرج الوليد من المشيمة . وبهذه الشعيرة يكفل الحياة الطويلة للطفل ذكر الالهة طوال العمر . كذلك النفخ حول الطفل ، فهو جزء من الشعيرة السحرية ، يضيف مزيدا من الانفاس لحياته . وهو يضرع الى التراب ليطيل حياته . ويوحى لولده أن يكون طويل البقاء كالحجر والبلطة والذهب .

ويفضل الآب الطفل بالماء القاتر . ويفضل ثدى زوجته الأيسر ويلقمه للطفل وهو يوجه هذا البيت الى الثدى الأيسر .

- ايها الثدى ، انتلخ من اجل حياتي ، ومجده ، وسمته ، وبهائه ، وقوته .
- ثم يقبل بالثدي الأيسر ويوجه اليه الكلام .

وهمانا لسلامة الولادة يضع الآب قدرا من الماء الى جوار راس زوجته وهو يتلو :

- آيتها المياه ، انك تسهرين مع الالهة . وكما تسهرين مع الالهة كذلك اسهرى على هذه الأم الوالدة وعلى وليدها .

كذلك يضع نار الولادة « السوتيكاجني » جنوبي الباب ليطرد شتى الأرواح الشريرة . وينطق بأسماء العديد من الشياطين والعفاريت ، ويلقي بذور الخردل المزروجة بقش الأرز في تلك النار بكرة وعشبة حتى تبرح الأم فراش الولادة :

- (٥) لفظ «يرمي» يشير الى المأثورات الفيداوية والى القوة الخفية الكامنة فيها .

كيتخت من هذا المكان سائدا وماركا ، واولافيرا ، وسونديكا ، واولوخالا ، وماميلوكا ، ودورناسا ، وسيافانا ، سفاها .

وليتخت من هذا المكان « اليخسات ، وفيليتخت ، وانيمسا ، وكيملانتا ، واولباسروتى ، وهاريكسا ، وكومبين ، وساترو ، وباتراتى نيماتى ، وهانتريموفا ، وسارساباروبا ، سفاها .

اى كيزينى ، وباجاهوجا اوباكازينى ، انصرفوا من هذا المكان ، سفاها . ان خادمات كويرا ، اللابسات ثيابا مختلفة الالوان ، الروسلات من ملك الشياطين ، القبيحات كلهن من اصل واحد ، يجسن فى القرية ليؤذين غير المحبين ، سفاها . امتهن . قيدهن . كذلك يقول رسول براهمان هذا . لقد حاصرهن اجنى ، اندرا يعرفهن ، وبراسباتى يعرفهن . وانا البراهمانا اعرف اولئك اللاتي يمسكن بالرجال اللاتي لهن استنان بارزة ، وشعر اشعث ، واندرا ، مرتقية ، سفاها . الكانشيات بالليل ، اللابسات حليا على صدورهن ، وفى ايديهن سيوف ، وهن يشربن من جماجم البشر ، سفاها .

وابوهن اوكايسرا فياكارانكا (يشى) على اسهن وامهن تضى فى المؤخرة ، باحثه عن ليورا فى القرية سفاها . واختهن التى تجوس بالليل ، تنظر الى الاسرة من لقب الباب (ساندى) هى التى توقظ الطفل النائم ، وترصد للزوجة التى اصعبت به ، سفاها . ايها الاله ذو الطريق الاسود ، اجنى ، احرق رئات هؤلاء الشيطانات ، وقلوبهن ، واكبادهن ، احرق عيونهن .

وفى الشهر الخامس أو السادس بعد ولادة الصبي تؤدى شعيرة «الأنابرازانا» أى اطعام الطفل بالغذاء الجامد . وتوصى ماثورات جرييا بمختلف الطيور والأسماك طعاما ارل للطفل لتبث فى الصبي خلال شتى . فان شاء أبوه ان يكون الطفل طلق الكلام اطعمه لحم طير « البارادافاجى » وإذا اراد له تغذية وفيرة اطعمه لحم الحجل ، وان اراده خفيف الحركة سريمها اطعمه السمك وان اراد له طول العمر اطعمه طير الكركاسا . وان اراد له تألق القداسة اطعمه طير «الآتى» . فان اراد له الاب هذه الخلاخل جميعا اطعمه هذه الاطعمة كلها .

ويقوى من روابط الحب بين الوالد والولد ما بين قسماتهما من تشابه . فإذا عاد الأب من رحلة ورأى ابنه يتنمّن قتلًا :

« من اعضائى انت خارج ، ومن قلبى انت مولود . انك حق النفس التى تسمى ابنى ، عى اذن مئة خريف .

ثم يقبل رأسه وهو يقول :

بهكمارا الاله بارجاباتى الذى يهب حياة مؤلفة اقبلك . ندمشى مئة خريف ثم يقبله ثلاثا بهكمارا الأبقار ويتمّم فى اذنه اليمى

« هينا الكنوز النفيسة الوفيرة اى اندرا السخى الحثيث السير . هينا ان نعيش مئة خريف ، اعطنا الكثير من الابطال اى اندرا القوى الملك «م يتمّم فى اذنه اليسرى» ان اندرا ، امنجننا خير الكنوز ، العقل الراجح ، والسعادة ، والثراء ، الوفير ، وصحة الابدين ، وحلاوة الكلام ، ولتكن ايامنا ايام سعد .

ومما يسترعى النظر أن ماثورات جريبا تقضى بأن الزوج هو الذى يقوم بعمل
انقابلة ويسمى الكاهن خلال الوضع . ويوحى هذا ايحاء قويا بأنه لم يكن فى الأسرة
إعدادية فى تلك الفترة من الأعضاء الكبار أحد غير الزوجين . وهكذا تتميز الفترة
بعدم وجود العائلة المشتركة التى تتألف من أكثر من جيلين وعدة أزواج ، وكثيرا
ما يعتبر النظام المميز للهيكل الاجتماعى الهندى التقليدى ، وهذا وضع يسهل
فهمه ، فقد كان لزاما على الآريين وهم يستعمرون المناطق الشاسعة التى فتحوها
أن يكونوا خفاف الحركة ، وهذه ظروف لم تناسب العائلة الكبيرة المشتركة . وقد
اكتسب ذلك النظام مكانته المحورية حين توطدت الزراعة المستقرة بالحرات .

كذلك يدين النظام الطبقي الهندى الذى عاش أكثر من ألفى عام بالكثير
لاستخدام الأجناس . ولكن الطبقات الدنيا ، التى يبدو أن معظمها منحدر من أصل
غير آرى ، ظلت منذ زمن بعيد تتقبل تفوق الطبقة العليا باعتباره نظاما منزلا ،
تتقبل خدمة هذه الطبقة على أنها واجبها المقدس . ولم يكن هذا الموقف قد ثبت
على شكل المؤسسة الاجتماعية فى فترة الماثورات فكان على رب الأسرة الآرى أن يجاهد
للعثور على خدام من بين الوطنيين ، ولم يكن من السهل الاحتفاظ بهم . فكان يقضى
عليهم ويكرهون على خدمة سادتهم . وكثيرا ما اتقوا من هذا العمل البغيض . وتوصى
الماثورات بشعيرة سحرية تسمى «الأوتولاباريميه» للخدام الذى ألف الهرب . فكان
على السيد أن يفرغ بوله فى قرن حيوان حى ، ويدور حوله ثلاث مرات ، موليا جنبه
الأيسر له . ويرش البول حوله وهو يقول :

من الجبل (الذى ولد عليه) ، ومن أمك ، ومن أختك ، ومن أبوك واخوتك ، ومن
أصحابك انطك . أيها الخادم الإبقى . لقد طوقتك بالله . أما والماء من حولك فالى أين
تذهب .

فاذا هرب الخادم أوقد مولاة نارا وقدم قربانا وهو يتلو :

ليعثر من حولك معشر العثرات ، ليقيدها بالغلال انمرا ، ويهلك لى ، ويقود آخر الى .

وتؤكد الماثورات أن الخادم يلزم دار مولاة فى هدوء بعد أداء هذه الشعيرة .

وهكذا يبدو أن ماثورات جريبا تتيح لنا لمحات نادرة تنير المنطقة المعتمة فى
سوء المدنية الهندية . فهى تربنا كيف رفعت التقاليد الفولكلورية لشعب فاتح الى
مركز القشرة الحضارية الراقية فى هذه المدنية المركبة . وواضح مع ذلك أن الفاتحين
اضطروا الى تلقى واستيعاب قدر كبير من حضارة الشعب الذى غزوه ، وبدأوا
علاقتهم معه جملة وتفصيلا .

ولقد انتج التصادم بين تيارين حضاريين قوالب معقدة . فالصراع المكشوف
خف ، ولكنه ولد هيكلا حضاريا اجتماعيا طبقيا ، حل فيه وكرس اخضاع الشعب
المغلوب للغالب .

وهذه البنية المعقدة للصرح الهائل صرح النظام الطبقي الهندي ، شاهد على هذه الصلية . فمع ان العداء بين القزاة الاربين والاهالى الوطنيين قد انتهى فإنه افضى الى سيادة الآريين سيادة شاملة .

ومركز المرأة الوضع في النظام المورث ، والنظرة الشاكة التى كان المجتمع ينظر بها اليها ، كان راجعا جزئيا - فيما يبدو - الى انحدارها من القبائل الوطنية . على ان أسس هذه المدنية ارسيت ارساء مكينا ، بمعنى ان النساء و «السودرات» (الخدم) كلاهما تقبل وضعه على أنه وضع طبيعى منزل ، وكان يرتعد فرقا حتى من مجرد التفكير في التمرد عليه .

ترجمة : فنؤاد أندراوس

ولد عام ١٩٢٨ • وهو يعمل الآن فى مشروع بحث عن القيم والنظم القضائية فى التقاليد الهندوسية • نال الدكتوراه برسالة موضوعها «الفلسفة الاجتماعية لدى بعض الاسمرتيين المتأخرين» • وقد أصدر كتابا بعنوان «القيم والنظم الاجتماعية لدى الاسمرتيين المتأخرين» •

بقام : شيريراما أندراديشا

رئيس مشروع الالف كتاب فى وزارة الثقافة سابقا -

أصل نشأة الأرواح المنتقمة

المقال في كلمات

يتحدث هذا المقال عن الأرواح التي يؤمن بوجودها البعض إيماناً راسخاً ، وينكرها البعض الآخر ، ينكرها أنصار المذهب المادى الذين لا يؤمنون إلا بما تدركه الأبصار والاسماع والحواس ، أما ما وراء ذلك فانهم يعزونه الى شطحات الخيال والى العقل الباطن . ولا يتناول هذا المقال الأرواح برمتها ، ولكنه يتناول تلك الأرواح الخالقة المنتقمة التي تصب جام غضبها على الناس بدافع الانتقام . ويعرفنا المقال بان الأرواح المنتقمة ان هى الا أرواح يسيطر عليها الغضب والرغبة فى الأخذ بالثأر ، ولقد كان المعتقد منذ زمن بعيد فى اليابان والصين ان روح الشخص الذى توفى بسبب حزن عميق تتجول الى الأبد دون ان تستطيع العثور على مستقر لها ، نافرة من علم الأحياء . وتصور لنا «جنجى مونوجانارى» القصة التاريخية الشهيرة كيف تنتقم الأرواح الفاضية فى عالم مابعد الموت ، اذ ان روح حبيبة الأمير جنجى - بوكوجى مياسو دوكورد - تقضى على كل غريعاتها ، وتتسبب فى مرض «موراساكى - نو - توى» بعرض خطير . وبين موضوع هذه القصة ، التى تعد اعظم قصة يابانية واهم الأعمال الدرامية ، مدى تأثير الأرواح المنتقمة على ثقافة اليابان .

ولا يتجلى أثر الأرواح المنتقمة في قصص اليابان والصين فحسب ، بل يتجلى كذلك في عقائدهم وأشعارهم وأعمال فنانيهم .

وقد حاول اليابانيون والصينيون جهد طاقتهم تهدئة هذه الأرواح المنتقمة ببناء المعابد لها وترتيل الأناشيد . وظل الحال على ذلك حتى الإصلاح الديني الذي جرى على أيدي بعض الطوائف الدينية التي وقفت موقفا مناهضا للتنبؤات الفلكية ولعنة الموت وكل أنواع التطير . وهذا الإصلاح الديني حرر اليابانيين من حكم الإرهاب الطويل الذي فرضته الأرواح المنتقمة ، ولكن نجاح هذا الإصلاح لم يكن كاملا ، لأن الخوف من الأرواح وعبادتها مفروسا بعمق في العقلية اليابانية الى حد أن هذه الطوائف البوذية الجديدة وجدت نفسها مرغمة على التوفيق بينها وبين العقيدة القديمة .

ويتساءل الكاتب : لماذا ظلت عبادة هذه الأرواح المنتقمة هذا الزمن ، ولماذا ضرت بجلورها عميقا في اليابان ؟ وما دلالتها من وجهة النظر الفلسفية ؟

ويجب على ذلك بان عبادة هذه الأرواح تكشف عن جوانب دينية وسياسية . ف فيما يتعلق بالدين يجد الإنسان في هذا آثارا لعبادة الموتى القديمة . أما الجانب السياسي فيتجلى في الطريقة الميكافيلية التي تتجلى في استغلال السلطات لإراقة الدماء ، فكل من يستحوذ على السلطة سواء عن طريق الثورة أو الحرب يحكم في معظم الأحيان على عدوه المنهزم بالموت ، ثم يرفعه الى مصاف الآلهة لكي يتيح لأولئك الذين كانوا أتباعا له أن يحفظوا ماء وجوههم حين يصبحون من رعاياه .

وفي نهاية القرن السابع عشر شرعت اليابان في تخطيص نفسها من عبادة الأرواح المنتقمة ، ولكنها لم تحرر نفسها تحريرا كاملا الا بطول القرن الثامن عشر ، ولكن هذا لم يمنع هذا الاتجاه من أن يظل عميق الجذور في بنية البلاد حتى يومنا هذا .

أعطيت هذه المقالة عنوان «أصل نشأة الأرواح المنتقمة» محاكيا بحث «نيتشه» الذي كتبه بعنوان «أصل نشأة الأخلاق» (Zur Genealogie der Moral) وفي هذا الكتاب يبين نيتشه أصول الأخلاق المسيحية وماهيتها ، وهي الأخلاق التي نضع أساس المدينة الأوروبية . وسأحاول - على نحو مماثل - أن أبين أصول تصور الأرواح المنتقمة وماهيتها ، وهو التصور الذي يبدو لي أنه يشكل أساس المدينة اليابانية .

وقد يبدو غريبا أن نتحدث عن تصور للأرواح المنتقمة . ومع ذلك فإن نوريناجا موتوري Norinaga Motoori يعد «المونو - نواري» mono-noaware (الطابع الكئيب للأشياء) ماهية الحضارة اليابانية ، على حين ربط ديستز-

سوزوكي Daisetsu Suzuki الذي تأثر بـ « Zen » ماهيتها بتصور القدم ، وربطتها « روث بيندكت » Ruth Benedict بمفهوم « العار » في مضاد مفهوم الجريمة . وأنا لا أشعر بأن هذه الآراء المختلفة التي سبقتنى آراء مخطئة ، لأنها تقبض بلا شك على جوانب معينة من حضارتنا ، ومع ذلك اتجاسر على القول بأنها متأثرة تأثراً أعمق بنصور « الأرواح المتقمة » .

فما تلك الأرواح إذن ، أنها أرواح يسيطر عليها البغض ، أو الرغبة في الانتقام . وكان من المعتقد في اليابان منذ زمن طويل جداً أن روح الشخص الذي توفي بسبب حزن عميق تتجول الى الأبد دون أن تستطيع العثور على مستقر لها ، نافرة من عالم الأحياء .

وهذه الفكرة وجدت فعلاً في الصين القديمة ، وفي أنحاء العالم البدائي . وهكذا يؤكد « فريزر » في كتابه « الفصح الذهبي » سيطرة الخوف من 'أرواح الموتى على البدائيين جميعاً ، وكيف يلون هذا الخوف رؤيتهم للعالم . ومهما يكن من أمر فإنه يبدو لي أن هذا الخوف قد قل أو اختفى في زمن مبكر نوعاً ما في كل من أوروبا والصين بتأثير المسيحية أو الكونفوشيوسية . أما في اليابان فكان الأمر على خلاف ذلك . إذ دام الخوف من الأرواح ردحا طويلاً من الزمن ، وساد حضارة البلاد ، على الأقل حتى نهاية القرن الحادى عشر ، أى في العصر الذى ظهرت فيه أشكال جديدة من البوذية ، مثل طوائف « الأرض الطاهرة » أو « زن » Zen . وكانت نهضة أرواح الموتى في ذلك العهد هي الشغل الشاغل لتلك الأديان .

فلنضرب مثلاً بالـ « جنجى مونوجاتارى » Genji-Monogatari التى أشعر مزهوا بأنها علامة تاريخية بارزة ، حيث أن اليابان استطاعت في القرن الحادى عشر أن تنتج رواية على مثل هذا الجمال والرقّة . وأرى أنها تتميز بفهم لعلم النفس يمكن أن يضارع أحدث الروايات الأوروبية . ومع اننى يابانى حديث فأننى أعجب « للامتناع » المتكرر الذى التزمه « الأمير جنجى » الشخصية الرئيسية في الرواية . « والامتناع » هو الانتقال من مكان الى مكان آخر لتجنب غرق منحوس . ومن الجائز أن الخوف من أرواح الموتى كامن وراء هذه العادة . فمن الضروري أن « يمتنع » المرء ، وأن يلزم الإنسان داره في الأيام التى يعانى فيها من تعذيبها . ويستغل الأمير جنجى الطائش هذه العادة ليزور النسوة اللواتى لم يكن يستطيع رؤيتهن بوجه عام .

والأمثلة العديدة « للامتناع » المذكورة في الرواية تجعل من العسير على اليابانى المعاصر أن يفهم العالم الذى يحيا فيه أبطال رواية « جنجى - مونوجاتارى » .

وفي عصر « الأمير جنجى » كانت أرواح الموتى قوية بلا شك ، مما يدفع الى اعتناق النظرية القائلة بأن اللحن الدال leitmotiv في الرواية هو تصور « الانتقام » . ان « ياسابورو ايكيذا » Yasaburo Ikéda مؤلف هذه النظرية ، والتلميذ الشهير للكاتب « شينوبو أوريجوتشى » Shinobu Origuchi

بقرر في اصرار ان « جنجى مونوجاتارى » ليست الا تلاوة لسلسلة من افعال الثار
 تؤديها الروح ، روح « روكوجى - مياسودوكورو » Rokujō-Miyosudokoro
 حبيبة الأمير جنجى ، وهى حية في بادئ الامر ، ثم وهى ميتة بعد ذلك ، التى
 تقضى على كل غريمتها : فتقتل يوجا Yūgaō أولا ، ثم أوى Aoi بعد ذلك ،
 وتتسبب في مرض « موراساكى - نو - أوى » Murasaki-no-ue بمرض
 خطير ، ثم تدفع أخيرا « جوزان - نو - ميا » Josan-no-miya الى الانتحار .
 ومن ناحية أخرى يتبنى الأمير جنجى « تاماكازورا » Tamakazura ابنة يوجا ،
 « وسايجو » ابنة روكوجو - مياسو دوكورو ، ويرمى هذا التبنى - وفقا لياسابورو
 اييدا - الى أن يهدى من أرواح الموتى ، والا انتقموا لانفسهم من الأمير .

وهذه النظرية التى أراها معقولة ، لاكتشف الى اى مدى كان اليابانيون في القرن
 الحادى عشر ، يخشون الأرواح فحسب ، ولكنها تكشف أيضا عن الهدف الحقيقى
 لرواية « جنجى - مونوجاتارى » ، وهو تهدئة أرواح أولئك الذين وقوا ضحية
 لشهوانية الأمير .

ورواية الجنجى - مونوجاتارى مرتبطة فى الثقافة اليابانية بال « نو » ويمد
 ال « نو » بوجه عام هو مسرح الرموز ، مسرح « السحر المرهف » ، yugen ،
 مسرح المدم . ولكنه فى رأى هو مسرح الأرواح المنتقمة ، من حيث أن هذه الأرواح
 هى أهم الشخصيات ، وفى مسرح ال « نو » عند « زيامى » Zéami المبدع
 العظيم لهذا الشكل من الفن الدرامى ، يمثل « شيتيه » shitē (ومعناها الشخصية
 الرئيسية protagonist) فى معظم الأحيان تقريبا روحا من الأرواح ، ويمثل
 ال « واكى » waki (الشخصية الثانوية) دورا لا أهمية له تقريبا . ويظهر ال
 « شيبه » - الذى هو تجسيد للروح المنتقمة - أمام ال « واكى » على هيئة غير
 مرئية للناس ، هى « الاى » ai . وفى الوقت نفسه تظهر الأرواح دائما فى صورها
 الانسانية العادية ، أو بمعنى آخر تكتسب الأرواح بعدا مزدوجا ، فهى هى انفسها،
 وهى فى الوقت نفسه هى أولئك الذين لا تتركهم أبصار الاحياء . وكما نرى فى
 تحليل هيدجر للوجود ، حيث يميظ الانسان العادى الانسان الوجودى فى داخله ،
 فانه فى الجزء الاول من مسرحية ال « نو » يكشف الانسان العادى عن نفسه من
 خلال الأجوبة التى يرد بها على الأسئلة التى يوجهها ال « واكى » وعلى هذا النحو
 بسيط تدريجيا ذاته الحقيقية . ول « جو - ها - كيو » (المقدمة - والتطور -
 الخاتمة) هذه العناصر الثلاثة المعروفة - دور رئيسى يعيظ فيه ال « شيتيه »
 القناع عن شخصيته الحقيقية من خلال موسيقى تتزايد سرعتها ، ومن خلال
 الرقص . وعندما يصل ال « شيتيه » الى قمة الجنون ، ويقترب من ذروة كشفه ،
 يتحول ال « واكى » من متفرج الى طارد للأرواح ، وفى سبيل تهدئة الأرواح يهيب
 بالقرة الباطنة التى يملكها من الحقيقة البوذية ، وبهذا يتمكن من السيطرة عليها
 تماما ، وتفريق شملها .

وتكاد مسرحيات « زيامى » العديدة كلها تتبع هذا النموذج . ففى معقما

جسد ال « شتية » عالم الأرواح كما يتمثل في الأساطير اليابانية القديمة مثل
 رو كوجو - مياسودوكور « Rokujō-Miyasudokoro » و « نو - نو - كوماشي »
 Jno-no-Komachi وميناموتو - نو - يوشيتسونية Minamoto-no-Yoshitsuné
 وتظهر الأرواح على المسرح حين يستدعيها زيامى ، فتشركه في أحزانها ، ثم لا تلبث
 أن تختفى ، بعد أن تثوب إلى الهدوء و « زيامى » بهذا المعنى هو بكل تأكيد الكاهن
 الأعظم للأرواح المنتقمة .

ويدر أن ال « كابوتى » Kabuki المشتقة من ال « نو » قد ورننت هذه
 السمعة الخاصة بتهدة الأرواح . ويتألف جمهورها من سكان المدن ، على حين أن
 مسرح ال « نو » مقصور على نبلاء البلاط الإمبراطورى ، وعلى الساموراي
 Samura . ومن الطريف أن الشخصيات العظيمة من أمثال « سوجاوارا -
 نو - ميتشيزانية » Sugourara no-Michizané و « تايرا - نو ماساكادوا »
 Minamoto-no-Yoshitsuné « ميناموتو - نو - يوسيتسونية »
 السبعة والأربعين « روينز » Ron's ل « آكو » Ako قضى عليهم جميعا بالموت
 على أيدي أصحاب السلطان ، مباشرة أو غير مباشرة .

وفي ذلك العصر ، كان الجمهور المفتون بتلك الشخصيات يعتقد أنهم لن
 يصلوا إلى الحالة البوذية أن لم يتمكنوا من إثبات براءتهم ، وتحرير أنفسهم من
 شهوتهم إلى الانتقام . وأن الحقيقة التى تقول أن موضوع أعظم رواية يابانية وأهم
 الأعمال الدرامية هو تصور الأرواح المنتقمة تبين مدى تأثيرها القوى على ثقافة
 اليابان .

وربما أشار بعض الناس إلى أن الرواية والمسرح ما هما الا مظهران من ثقافة
 تشمل على الدين والفنون الجميلة والشعر الخ .

فلندرس إذن الأشعار التى نظمت وفق الأسلوب الصينى المزعوم ، الذى نجد
 فيه حضور ثلاثة من الأرواح المنتقمة العظيمة . ومن ضمن هذه الأشعار قصائد
 سوجاوارا - نو - ميتشيزانية الذى يعد في نظر اليابانيين أعظم الشعراء الذين
 نظفوا وفق الأسلوب الصينى ، وأعظم حكماء البلاد . وهو يوضع في مصاف آلهة
 العلوم ، كما أن هناك معابد مشيدة خصيصا من أجله في كل مكان . والطلاب الذين
 يتقدمون لامتحانات الالتحاق بالمدارس أزالوا هم وآبائهم يزورون حتى اليوم معبد
 تنجين Tenjin ولا استثنى نفسى من ذلك ، فعلى الرغم من اننى اعتبر نفسى
 ملحدًا فأننى أؤدى الصلاة في معهد تنجين في كيتانو حين تقدم ابنى للدخول الامتحان
 الالتحاق بالجامعة . فلماذا كان « سوجاوارا - نو - ميتشيزانية » مبعلا إلى
 درجة أنه رفع إلى مصاف الآلهة ؟ كان ذلك لما تنطوى عليه قصائده من جمال ، أم
 لما تتسم به معرفته من عمق ؟ لا شك أن أسعاده - وهى يابانية أكثر منها صينية -
 ذات طابع عالمى ، بيد أن هذا ليس هو السبب الذى رفعه إلى مصاف الآلهة ، بل
 نفى على أثر مؤامرات تتعلق ب « فوجيوارا - نو - توكيها » Fujiwara-no-
 ، ولأنه قضى نحبه في المنفى . وقيل حينذاك ان النكبات التى
 Tokihira

حلت بالبلاد كانت بسبب انتقامه الذى يشقى غليله . بل ان جميع المسؤولين عن نفيه قد انتهوا - فضلا عن ذلك - الى نهايات غريبة . وحين عزا الناس للكوارث التى حاقت بالبلاد الى الارواح المنتقمة كانوا ينتقدون - ضمنا - سلطات ذلك العصر . بل ان شهوة العالم للثأر استخدمها الناس خارج الدوائر الحكومية ، الذين كانوا خصوم فوجيوارا - نو - توكيهمرا . وكل هذه الظروف أسهمت في تاليهه ، رقى انتشار معابد تيمانجو Tcmangû الجميلة ، سواء في العاصمة أو في دانزايفو Danza fu (مقر حكومة كيوشو Kūshū العسكرية) هنا حيث قضى نحبه . ومنذ ذلك الحين انتشر تأثر روحه «الادبية» المنتقمة ، بعد ان استوعبت بعض الآلهة القديمة ذات الطبيعة المائلة ، حيثما توجه الانسان استحالة عليه ان لا يجد معابد مخصصة له .

هذا ، اذن ، مجال آخر للثقافة اليابانية ما برح « معذبا » بالارواح المنتقمة . ويبقى ايضا الدين ، والفنون الجميلة ، وال « واكا » (وهو قالب شعري ياباني اصيل) . وربما اتفق المرء مع كثير من المفكرين المعاصرين في ان فن العمارة الياباني الخالص ، والنحت ، وبعض القصائد مثل مانيوشو Manyōshū وكوكينشو Kokinshu ، لا تمت بآية صلة للارواح المنتقمة . وكنت على هذا الاعتقاد حتى ثلاثة اعوام مضت ، بيد ان سلسلة من الدراسات التى قمت بها في ذلك العهد غيرت رايي تماما . وان أخوض في هذه الدراسات بالتفصيل هنا ، فقد نشرت في « سوبارو » ، Subaru واحيل القراء المعنيين بهذا الموضوع الى « الصليب المختفى » بحث عن معبد هوريوجي « Hōryūji » ، و « الى اغاني تحت الماء » بحث عن كاكينوموتو - نو - هيتومارو Kakinomoto-no-Hitomaro مقننرا هنا على ملخص سريع لهذين البحثين الطولين .

من المتفق عليه بعمامة ان البوذية دخلت اليابان على يد الامير شوتوكو Shōtoku الوحي المشهور على الامبراطور سوكو في بداية القرن السابع . وهو الذى وضع - الى جانب منصبه - أسس النظام القانوني ، والبناء الاداري ، وقد شيد في منطقة ياماتو التى كانت مقر العاصمة حينذاك - كثير من المعابد اعترافا بمواهبه . ومن هذه المعابد المعبد العالمى الذائع الصيت « هوريوجي » Hōryūji فاذا وضعنا في اعتبارنا تركيبه الخشبي ، وهو أقدم تركيب في العالم ، وما فيه من نحت وتصاوير ، يستطيع المرء ان يميز فيهما تأثير اسلوب « سوى » و « تانج » فان هذا الكنز من الفن الشرقى يمثل حتى هذا اليوم كثيرا من الاسرار . فلبدا بتاريخ بنائه . جرت مناقشات طويلة لتحديد هل هذا البناء الحاضر هو البناء الاصلى الذى شيد في اوائل القرن السابع ، أم انه أعيد بناؤه فيما بين النصف الثاني من القرن السابع وبداية القرن الثامن . واخيرا قبلت النسخة الثانية بعد اكتشاف بقايا معبد أقدم داخل اسوار هوريوجي . ولكن ظل زمن بناء هذه الروائع وشخصية بانيتها مجهولين ، كما ظل مجهولا ايضا سبب بنائها ، فضلا عن ذلك لماذا يوجد عمود ضخم في منتصف « الشومون » Chūmon (اي البوابة المركزية) ، بحيث تبدو كأنها تسد الطريق ، على حين ان المألوف هو اقامة باب يسمح بالدخول والخروج ؟ وحتى يومنا

هذا تقوم حوائل امام هذا الباب تعوق الدخول . وهناك ايضا اسرار عديدة تتصل بالهيكل الذهبى ، وبالبرج الذى يعد النقطة البؤرية فى بنية المعبد . وكذلك جناح يوميدونو Yumidono شيئا ملفزا ، وهو بناء لعانى الاضلاع قائم فى مركز الدير عن الدير الغربى . وهذا الجناح يضم تمثالا لم يكتشف الا فى سنة ١٨٩٠ حين خرق فينولوسا Fenolosa - تنفيذا لأوامر الحكومة اليابانية - التحريم المضروب ، وكشف القناع عن « جوزيه - كانون » Guzé-Kannon وقد ظل هذا التمثال منتصباً ألف عام ، ممسكا بمحرقة جنازية فى إحدى يديه ، وارتسمت ابتسامة غامضة على شففيه . واسترعت الابتسامة انتباه « فينولوسا » . فلم يتمالك من مقارنتها بابتسامة الموناليزا ، وان تكن هذه موناليزا متوعدة . ويرى الشاعر والنحات « كوتارو تاكامورا » Kôtarô Takamura أن تعبير الوجه يضع هذا التمثال بين أعظم أعمال الفن البوذية . وحين نفّض فينولوسا القبار الذى تراكم بفعل الزمن ، وفك الأربطة البيضاء التى غطى بها التمثال ، ليظهر الوجه المختفى ، لاذ رهبار معبد « هوريوجى » بالفرار ، خوفاً من أن يسقط عليهم لأنهم تجاسروا ونظروا الى مالا ينبغى النظر اليه . وهذا يجعلنى اعتقد أن هناك سرا غير عادى ينبغى الحرص على اخفائه عن الفانين .

والحق أن الغاز معبد هوريوجى لحدود لها . وقد اعلن احد المؤرخين أنه مع حدوث كل كشف تنكشف اسرار جديدة . وقد خيل الى ذات يوم أن لغز معبد هوريوجى أصبح واضحاً : هل للمعبد الذى اعيد بناؤه دلالة مختلفة عن المعبد القديم ؟ ذلك أن حظوظ اسرة الامير الذى شيد المعبد الاول قد تبدلت تبديلاً عميقاً ، وفى عام ٦٤٣ ، 'ى فى العام الثانى من عصر كوجيوكو Kogyoku ، حلت بالاسرة نكبة رهيبة : اذ قام جيش الحكومة بقيادة سوجا نو - ايروكى Soga-no-Iruki بذيبح سلالة الامير التى تتألف من خمسة وعشرين شخصا . ويلقى «نيهون شوكى» Nihon Shoki المسئولية على «سوجا - نو - ايروكى وحده ، غير أن وثائق تاريخية أخرى تجعلنى اعتقد أن المذبحة تمت بايعاز ايضا من القوى الحاكمة ، التى قامت بالتعاون مع قبيلة «فوجيوارا» Fujiwara ، بما يعرف باصلاح «نايكا»

وسبب هذه المأساة لطخ معبد «هوريوجى» بالدم ، والتهمة النيران فى العام الثامن من عهد «تنشى» Tepchi . وظلت ذكرى هذه الجريمة محفورة فى أعماق ذاكرة الحكام الذين تلاحقوا بعد ذلك ، والذين رأوا فيها نذير شؤم ، لانه من خلال هذه المذبحة انشئ نظام الحكم الجديد . وفى كل مرة تحل نكبة بالاسر الحاكمة - كانت تهرى الى روح الامير - كما كان الامر فى حالة «سوجاوارا - نو - ميتشيزان» . ينفذ ذلك الاعتقاد التوقير الذى كان يحمله الناس له . وفى ذلك العصر منح الامير هذا الاسم الجميل جوجو - شوتوكو - هو . Jôgû-Shôtoku . وأن يكون للمرأة اسم جميل شيء خطر فى اليابان ، وهكذا من بين اباطرة «هايكى - مونوجاتارى» (تاريخ هايكى) Heike الذين منحوا اسم هذه المنطقة من امثال شيراكاوا Shirakawa ، وتوبا Toba ، وكونوى ، اثنان منهم لم ينالوا الاحترام ، هما : سوتوكي

Sutoku ، وأنتوكو . وكان لكل منهما اسم جميل . وانتهى كل منهما نهاية فاجعة .
 أما الاول فقد خلع عن عرشه ونفى الى جزيرة سايبوكي Sanuki حيث قضى
 من القنوط نحبه ، وكان يحيا على أمل العود: متحولا في صورة «تنجو» (1) Tengui
 ليشار لنفسه من اليابان بأسرها . أما الإمبراطور الثاني فقد مات غرقا في سن السبعين
 في مياه خليج دان - نو - أورا Dan-no-ura مع فرسان قبيلة «هايكى» .
 وهذان الإمبراطوران المنحوسران أعطيا أجمل الاسماء . وعلى هذا النحو حاولت
 الاجيال اللاحقة تهدئة روجيهما المنتقمة السخيفة . ويمكن أن يتخيل المرء أن
 الحالة تنطبق بالمثل على الأمير شوتوكو Shōtoku فتسميته بذلك الاسم الجميل
 يرتبط ارتباطا مباشرا بمذبحة أسرته .

وأنا اعتقد أن معبد «هوريوجي» كله يشيع فيه الخوف الذي توحى به الروح
 المنتقمة لذلك الأمير المأساوى ، تلك الروح التي سحنت الى الأبد في ذلك المعبد ،
 وثابت الى الهدوء حتى آخر الزمان . الا يفسر هذا باب الـ «شومون» ؟ هذا الباب
 لا يفتح الا مرة واحدة كل خمسين عاما بمناسبة عيد «داي - شو - ريو»
 Dai-shō-ryō احتفالا بتهدة روح الأمير . ولم يكن يسمح بالطبع - قبل عهد
 ميجي بأن يدخل المندسون الى المعبد . وفي رأي أن التماثيل العديدة القائمة في المحراب
 الذهبى تمثل أعضاء «سرة الأمير» ، وأن معبد «هوريوجي» شيد لمساعدة أرواح
 الضحايا الخمسة والعشرين لبلوغ مقام بوذا ، في فردوس «تنجوكوكو»
 Tenjukoku البعيد . ولا اظن أن آثارا من العقيدة الطاوية قد تسربت هنا فحسب ،
 بل كذلك آثار من الطائفة المسيحية المعروفة بالنسطورية nestorianism

ويبدو أن هذه الأرواح الشبحية تعود الى الظهور من حين الى آخر . رغم
 سجنها الصارم ، لتثار لنفسها . ففي سنة ٧٣٧ (أى في العام التاسع من حكم تمبيو
 هلك) بناء فوهيتو أقوى أفراد قبيلة فوجيوارا واحدا اثر الآخر ، وكانوا على وشك
 الاستيلاء على الحكم . وكذلك تعرضت شقيقتهم الصفرى الإمبراطورة كوميو
 Kōmyōō وابن شقيقتهم الإمبراطور شومو Shōmu لخطر رهبة . ولم
 تمض سنتان حتى شيد الدبر الشرقى وجناح يوميدونو Yumédono ، ووضع
 تسميهما لاحتواء روح الأمير شوتوكو المنتقمة احتواء أشد فاعلية ، فاقم «زوشي»
 Zushi على افرز صخرى مزدوج شبه بشاهد القبر ، ووضع على الـ
 «زوشي» تمثال كانون Kannon بابتسامته المتوقعة التى أشرنا اليها آنفا . وسحنت
 روح الأمير في هذا التمثال تحت طبقات عديدة من الأشرطة البيضاء . وعلى الباب
 نقش العبارات السحرية التى تحذر من أن أقل انتهاك للمحرمات سيؤدى الى
 الانهيار الفورى للمعبد . وما نشاهده في جناح «يوميدونو» يشهد على رعب عميق .

ثمة أشياء كثيرة يمكن أن يقال عن معبد «هوريوجي» ، وأن كنت أعتقد أن
 الافتراض البسيط القائل بأنه شيد لتهدة أرواح أسرة الأمير «شوتوكو» يقدم

(١) كان أسطوري ، يوجه أحمر ، واثق طويل ، من المفروض أنه يعيش على سفوح الجبال ،
 ومنها يتحرك في قفزات خيالية ، تدفعه الشصيرات الصغيرة الصلبة التى تنمو على سطح جلده . (ج)
 سيسلان .

تفسيرا كافيا لكثير من الانغاز . وبالطبع لم يقبل جميع الخبراء بهذه الدعوى ، ولكننى اعتقد ان الحقيقة ستقنع الناس جميعا في الوقت المناسب .

واذا كان من النظرية صحيحة فلا بد من تعديل كل تفسيرنا للثقافة اليابانية تعديلا كبيرا ، وبخاصة فكرتنا عن البوذية ، اذ يقال ان البوذية دخلت الى اليابان في عهد الامير شوتوكو . وهذا صحيح ، ولكن ينبغي ان ننظر اليها من وجهة نظر تبديلية روح الامير . وبعبارة اخرى نقول ان البوذية لم تستقر في اليابان ، لا لانها تدعو الى تعاليم نبيلة ، او لانها جلبت الخير الى العالم ، ولكن لانها قامت بدور صانع السلام على نحو اشد فاعلية من الاساطير اليابانية الخاصة بعبادة الالهة منذ اقدم العصور

وكانت «السوترا» sutra التى ترتل في معظم الاحيان حينذاك هي هانيا Hannya (ماهابراجنا پاراميتراسوترا) Mahaprajnaparamitrasutra والكونجرميوكيو Kongōmyōkyō (سوفارنابراافاسوتاما - سوترا) . وكانت الـ «هانيا» ترتل بوجه خاص دائما كلما حلت نكبة بالشعب . ولم نطقن الا منذ عهد قريب الى انها موضوعة لطرد الارواح المنتقمة . والـ «واكي» waki الخاص بمسرح «نو» الذى اشرنا اليه آنفا يهذى الارواح بترتيل «هانيا» سوترا . وينصح براجنا prajna - عن طريق مبدأ «كو» Kū في المعرفة ضد الارتباط ارتباطا شديدا بالاشياء المادية ، وان كنا نشعر بأن الرهبان كانوا ينصحون وقتئذ بأن يكون الانسان اقل ارتباط بالاحياء منه بأرواح الخي . فلانهم يعرّدون الى هذا العالم بسبب رابطة قوية كل القوة .

وكل ما ذكرناه فيما سبق ، يفسر لنا لماذا حلت البوذية المستورة التى دخلت الى اليابان مع كوكاي Kūkai في اوائل القرن التاسع . محل البوذية . فعن طريق قواها السحرية سيطرت على ارواح الاحياء والاموات . وبعد القضاء على طائفتى الـ «سينجون» Shingon (الذى اسسه كوكاي) وعلى «التنداي» Tendai (الذى اسسه سايكو) ، تمكنت من أن تضى على البوذية في عهد هيان Heian طابعا باطنيا مستورا esoteric .

يمكن ان نلاحظ انتقادات الطوائف البوذية التى كان دورها الرئيسى هو طرد الارواح في اواخر القرن الثانى عشر ، مثل طائفة هونين Hōnen وتلميذها شينران Shinran (رهبى شىء اشبه بالاصلاح اللوثرى) ، الذى رفض المفيدة انشنتيوية Shintoist عن «الالهة الحقّة» اذا لم يكونوا تجسيدات لبوذا . وكان مؤسّر هذه الطوائف يذهبون الى أن عبادة الالهة الشنتيوية ليست سوى عبادة الارواح الانسانية والحيوانية الحية والميتة . وكانت قيادتهم الدينية العقلانية الجديدة هي التامل في عبادة اميدان بوتسو Amida-butsa (اميتابها) Amitabha وحده . كما رفضوا ايضا التنبؤات الفلكية ، ولعنة الموت ، وكل انواع التطير . وكان هذا موقفا ثقافيا ، اتخذته طائفة «زن» ايضا ، وان وضعت هذه الطائفة «هونين» Hōnen في تعارض مع «نيتشيرين» . وهذا الاصلاح الدينى حرر اليابانيين

من حكم الارهاب الطويل الذي فرضته الارواح المنتقمة . ولم يكن نجاحه كاملا ، لان الخوف من الارواح وعبادتها ظل مفروسا بعمق في العقلية اليابانية الى حد ان هذه الطوائف البوذية الجديدة وجدت نفسها مرغمة على التوفيق بينها وبين العقيدة القديمة .

ولهذا ينبغي ان نعترف بأن تصور الارواح المنتقمة ترك اثرا عظيما على البوذية ومن الطبيعي ان تتساءل عن الاثر الذي تركه على «الشنتوية» نفسها . كانت تهيئة الارواح تلعب دورا هاما في هذه الطائفة كما يشهد بذلك «الكوجيكي» ، وهو كتاب «الشنتو» المقدس . بل استطاع ان اذهب الى ابعد من ذلك فاقول ان «الكوجيكي» كان كتابا دينيا يدعو لعبادة «ولئك الذين تمردوا على الدولة» .

وللاله المسماة «اوكونينوشي» Okuninushi دور هام في هذا الكتاب . فلقد تنازل سوسانو Susanoo الحاكم القديم لارض الشمس المشرقة ، والمنحدر من سلالة أحد الآلهة المنفيين ، عن الارض «لنينيجينر - ميكوتو» Ninigino-mikoto حفيد آلهة الشمس «أماتراسو» Amaterasu ، الذي بعد الجد الأكبر للإمبراطورية ، والذي اوصد على نفسه قصر هيسومون Hisumi في «ايزومو» Izumi الذي ترجمه موتوري نوريناجا Motoori Norinaga مفسر «الكوجيكي» «بأنه هلك في البحر» ، أو بعبارة أخرى تلقى الأمر بأن يقتل نفسه لأنه تمرد على الدولة . والغريب ان معبد ايزومو العظيم افخم كثيرا من معبد «ايسه Isé المخصص لأماتراسو» .

ولا يسعني الا ان أرى في طائفة «الشنتو» جوهر عقيدة اليابانيين عن الآلهة . ذلك ان «الشنتوية» تحولت بعد عهد «ميجي» الى «شنتوية الدولة» دون ان تفقد جانبها الأصلي الذي تسرب في شكل آخر . وفي اليابان يسمى المعبد الذي يمجّد فيه الجنود الشهداء في معركة «ياسوكوني - جينجا» Yasukuni jinja وكان يسمى فيما قبل ذلك «شوكونشا» ، Shōkonsha ، وهي كلمة تعني «شيد لتلقي أرواح الرجال الذين قتلوا في ساحة المعركة» ، وهي أرواح كان يسكن ان تكون مؤذية اذا هجرت .

وعلى هذا فاننا نجد تصور الارواح المنتقمة حتى في الأديان فاذا كان معبد «هوريوجي» بمعمار الضخم وتماثله وتصاويره قد شيد لتهنئة أرواح الموتى فانه من الضروري دراسة تاريخ الفن في اليابان من وجهة النظر هذه . ويصدق هذا القول بالمثل في حالة «تاكاماتسو - زوكا» ، Takamatsu-zuka ، وهو شاهد قبر نرى نقشه على الحجر اكتشف حديثا في منطقة «أسوكا» Asuka ، ومن الممكن أن يرتبط ارتباطا وثيقا بتهنئة أرواح الموتى .

فلندرس الآن الأدب ، وخاصة الشعر . فماذا يمكن أن يقال عن ديوان «مانيوشو» Manyōshū و «كوكينشو» Kōokinshū ؟ حدث عقب حركة «واكا» الإصلاحية التي قام بها «ماسوكا شيكي» Masaoka-Shiki ، في السنة الثالثة والعشرين من عهد «ميجي» (١٨٩٠) ، أن حل «مانيوشو» محل

«كوكينشو» الذى وضع القواعد الجمالية زهاء الف عام . بيد ان «شيكى» نبذ «كوكينشو» معتبرا اياه عاطفيا واثويا ، واخذ «مانبوشو» الذى اعتبره اكثر واقعية وفحولة . وبالتالي تطور اسلوب جديد «الواكا» ، وظل هذا الاسلوب وثيق الصلة بأسلوب «مانبوشو» الموجز . فهل نجد فيه اى اثر من آثار الأرواح المنتقمة ؟

ورجد «أوريجوتشى شينوبو» Origuchi Shinobu الإجابة : فقد قرر ان قصائد هيومارو Hitomaro و «اكاهيتو» Akahito التى عدت حتى ذلك الحين وصفا للريف اما ترمى الى تهدئة ارواح الموتى - وظلت فترة طويلة لا افهم هذه النظرية ، حتى ادركت منذ عهد قريب - عندما كنت ادرس حياة كوكينموتو - نو - هيومارو Kokinemoto-no-Hitomaro اعظم شاعر فى هذا الكتاب ان هذه النظرية معقولة كما كان يأمل أوريجوتشى ، ولكن بمعنى أعمق . واليك السبب : مات هيومارو فى منطقة نائية ، فى جزيرة كاموشىما بالقرب من كوزو Kôzu التابعة لـ «أبوامى - نو - كومى» Ariwara-no-Narihira ولم يلبث الناس ان الهوه بعد وفاته ، ومنذ ذلك الحين وهو يحتل مكانا مرموقا بين صفوف الاشخا البارزين من أمثال الامير «شوتوكو» Shôtoku وسوجاوارا - نو - ميتشيزانيه Sugawara-no-Michizané ، وبعض المنفيين السياسيين من أمثال «أريوارا - نو ناريهيرا» Ariwara No Narihira و «أونو - نو - تاكامورا» Ono-no-Takamura وبهذه المناسبة تذكر معيدا قائما فى شينجو نارا Shinjo of Nara وهو معبد «كاكينموتو - جينجا» Kakinomoto-jinja ، وهو يضم وثنا يمثل هذا الشاعر . يمكن ان ينفصل عن جسده . وهو من بين جميع التماثيل التى تصور اشخاصا مشهورين وبعد التمثال الوحيد فى اليابان الذى له رأس قابل للانفصال ، وهذا لا ينطبق على التمثال الذى رأيته فحسب ، بل على جميع التماثيل التى نحتت قبل القرن الثامن عشر (أى حوالى منتصف عهد توكوجاوا) Tokugawa

وتعد القصيدة التالية - منذ اقدم العصور - أكثر القصائد تمثيلا لهذا الشاعر :

« عندما ينسحب الليل

من خليج اكاشي ، Akashi

وسوب الشاطئ المفع بالضباب ،

وخلف الجزيرة

يختفى بعيدا القارب الذى يحمل افكارى .. »

وهذه القصيدة توجد فى الكوكينشو Kôkinshû لا فى «المانبوشو»

Manyôshû ، كقصيدة نظمها «شاعر مجهول» ، وثمة حاشية تذكر انها نسبت احيانا الى هيومارو . فلماذا عدت هذه القصيدة من بين جميع رواثعه أكثرها تمثيلا له ؟

يذهب «كونكاجو - مونوجاتاري» Konkaju-monogatari الى ان هذه انقصبة قد نظمها أونو - نو - تاكامورا Ono-no-Takamura وحتى لو صدق هذا القول فما برحت هذه القصيدة تصف مصر رجل منفى . فلقد كان خليج اكاشي في ذلك الحين نقطة رحيل السفن التي تحمل المنفيين ، ومن هناك أرسل «سرجاوارا - نو - ميتشيزانيه» الى دازايفو Dazaifu وهناك أيضا ذهب الأمير جينجي المحكوم عليه بالاعدام ، منتظرا توقيع العقوبة على جرائمه .

تخيل خليج «اكاشي» الذي تبحر منه سفينة محملة بالمنفيين ، اى حزن يمكن ان يعتمل في نفوسهم وهم يرحلون في ضباب الصباح ! وتؤكد دراسات أخرى لـ «واكا» العصور الوسطى ان موضوع القصيدة المعنية هو الزورق الذي ينتقل من الحياة الى الموت . فلنتذكر - بالاضافة الى ذلك - ان هذه الاشعار كانت تلقى بلا استثناء في مستهل كل تجمع للـ «واكا» ، كمقدمة يقصد بها تهدئة روح شاعرها انتعيس . ويرمز الزورق دائما في اليابان منذ أقدم العصور الى رحلة الاموات الى عالم الموت .

ولابد ان اكرر : كيف عدت هذه القصيدة التي لا تبدو عملا حقيقيا من اعمال «هيتومارو» اكثر قصائده تمثيلا له طيلة ذلك الزمن ؟ ان «مانيشو» Manyōshū يضم خمس قصائد كرسّت لموت هذا الشاعر . احداها بعنوان «وداعا للحياة» نظمها الشاعر نفسه ، ويبدو الشاعر في هذه القصيدة - بالحد الذي يمكن ان يفهم به المرء معناها الحقيقي - كأنه يتنبأ بنهايته الفاجعة في ارض «ايوامي» Iwami ، بل انه ليصف ضياع جسده في البحر . وهذا على كل حال هو التفسير الذي ذهب اليه كثير من الباحثين حتى القرن الثامن عشر الذي بدأ فيه «كايتشو» Kaitshu و «مابوتشي» Mabuchi دراسة جديدة للادب الياباني . وحتى ذلك الحين كان الباحثون - وقد عجزوا عن الاعتقاد بأن أعظم شاعر ياباني لم يميت غرقا - يصرون على اعطاء ذلك التفسير لقصيدة الزورق الشهيرة . ولاستطيع - مع الأسف - ان اتناول هنا بالتفصيل هذه النظريات المدهشة ، وان كان يبدو لى أن وفاة «كاينوموتو - نو - هيتومارو» في المنفى امر لايقبل التنفيذ .

ماذا نستطيع ان نقول اذن عن «مانيشو» ؟ اننا نجد قصيدة «هيتومارو» ضمن «واكا» الجانزية المخصصة لضحايا القوى الحاكمة . فيينا هي نوع من الرثاء لأولئك الذين طاح بهم موت مأساوى فان هذه الـ «واكا» أيضا اتهام ضمنى موجه ضد السلطات التي عذبت الأبرياء وأرسلتهم الى حتفهم . ومن الطريف ان نذكر ان هذه القصائد ينضمها المجلدان الاول والثاني ، في اقلسم الذي يؤلف لب الديوان (بل انها تسمى مانيشو - الاصلية) Proto-Manyōshū وأنا اعجب : لماذا تصف هذه القصائد على هذا النحو السامى النبيل وفاة انسان لم يظهر حتى في التاريخ الرسمي لليابان . وليس من شك ان أوريجوتشى شينبو Origuchi كان ملاحظا موهوبا لا «مانيشو» فحسب ، بل للثقافة أيضا ، وان يكن ذلك من خلال الحدس اكثر من ان يكون عن طريق المعرفة . ويستطيع

المراء أن يحسن فهم هذه النظرية اذا اعتبر هذا العمل مجموعة اتهامات موجهة ضد النظام الإدارى فى ذلك العصر ، لا على أنها تهدة لضحايا هذا النظام ، ومن بينهم أوتومو -- نو - ياكاموتشى Otomo-no-Yakamochi بوجه خاص ، وهو رئيس « أوتومو » (قبيلة قوية فى العصور القديمة) .

وعلى النقيض من ذلك لا يجد الإنسان فى « الكوكينشو » التى جمعها رئيس قبيلة « كى » أى شعور بالمعارضة لك « فوجيوارا » Fujiwara يمكن أن يقارن بما أبداه « أوتومو » ، حتى لو كان ذلك فى الأدب فحسب . وفى مقدمة « الكوكينشو » يقال أن أمور السياسة عابرة ، على حين « الأدب أبدى . بيد أن « هيتومار » لا يوضع فى هذا الأدب الأبدى فى مصاف الآلهة الى جانب « الشعراء الإلهيين الستة » ركش من الأشخاص المشهورين والمنفيين السياسيين من أمثال أريوارا - نو - ناريهيرا Ariwara-no-Narihira والأشخاص الذين هلكوا فى ظروف غامضة . وتشرح دراسات ال « واكا » فى العصور الوسطى قصائد الرثاء الواردة فى « الكوكينشو » خلال يوم واحد . وربما كان ذلك لأن هذه القصائد التى تنظر فصائد « المانيوشو » مخصصة الى حد كبير لأولئك الذين ماتوا بطريقة فاجعة ، فلو أنها قرئت ليلا فقد تجازف باظهار الأرواح المنتقمة .

كل ما ذكرناه آنفا يقضى بى الى الاعتقاد بأن هذه الأرواح المنتقمة قادرة على زيارة أبعد الأماكن عن التوقع . وسبب ذلك واضح لى ، وهو ما يدفنى الى القول بأن ماهية الثقافة اليابانية كامنة فى تصور الأرواح المنتقمة . ويبقى هذا السؤال : لماذا بقيت عبادة هذه الأرواح كل هذا الزمن ، ولماذا تضرب بجذورها عميقا فى اليابان . وما دلالتها من وجهة النظر الفلسفية ؟

إن عبادة الأرواح المنتقمة تكشف عن جوانب فى الدين والسياسة على السواء . أما فيما يتعلق بالدين فذلك لأن المراء يستطيع أن يجد آثارا لعبادة الموتى القديمة . وأنا أتساءل : اليس لهذه العبادة - بالنسبة لنا ونحن نعيش وسط حضارة انسانية تختر (الحياة الانسانية فوق كل شئ معنى خاس يتجاوز مجرد النقد للمدنية المعاصرة ؟ هذا تساؤل يحتاج الى دراسة أعمق . أما الجانب السياسى لعبادة الأرواح المنتقمة فيتجلى فى استغلال السلطات لاراقة الدماء . فكل من يمتلك السلطة سواء عن طريق الثورة أو الحرب يحكم فى معظم الأحيان على عدوه المنهزم بالموت ، ثم يرفعه الى مصاف الآلهة ، لكى يسمح لأولئك الذين كانوا أتباعا له بأن يحفظوا ماء وجوههم حين يصحبون من رعاياه . وقد يرى بعض الناس أن هذه طريقة ميكافيلية مرفقة ، ولكن ألا يمكن أن تكون من جهة أخرى اجراء سياسيا حكيما وصارما اخترعته أمة يابانية مكتظة بالسكان ، مرغمة الى الأبد على العيش داخل حدود ضيقة ؟ وعلى هذا النحو ، اله الزعماء اليابانيون الذين أعلموا واحدا اثر الآخر ، وعبدوا فى أنحاء البلاد جميعا . ولهذا السبب يقال اليوم أن هدف الفن والعلم فى اليابان هو تعزية هؤلاء الآلهة المتعساء .

وفى نهاية القرن السابع عشر شرعت اليابان فى تخليص نفسها من عبادة

الأرواح المنتقمة ، ولكنها لم تحرر نفسها تحريرا كاملا إلا بحلول القرن الثامن عشر . وهذا لم يمنع هذا الاتجاه من أن يظل عميق الجذور في بنية البلاد حتى يومنا هذا .

كيف ينبغي علينا تفسير هذه الثقافة ؟ هذا هو السؤال الذى ينبغي أن لا نسأله لأنفسنا ، نحن الذين عاشوا دائما فيها . وللإجابة عليه يجب علينا أن نعيد اكتشاف رؤية واضحة لتراثنا الذى شوهه « علم اليابانيات » Japanology فى القرن الثامن عشر ، والفلسفة التى عقيبت عصر « ميجى » ، وكلاهما كان عقلانيا . وفى خلال هذا المد من العقلانية لابد لى من أن أبذل جهدا لالقاء ضوء جديد على الجوانب الأساسى من التراث اليابانى . ولانجاز هذه المهمة أمامى واجب مزدوج أو إعادة احياء وطررد أرواح زيامى Zéami المنتقمة ، ثم أرواح « أوريجوتشى » Origuchi المنتصبة أمامى . والآن ، وفى نهاية القرن العشرين ، غداة انهيار المدنية العقلانية التى قام الغرب الحديث بتطويرها ، أرى من واجبى – بالاشتراك مع من سبقونى من المفكرين البارزين – تأمل دلالة تلك الأرواح ، وبخاصة روح الأمر « شروتوكو » Shōtoku وروح كاكينوموتو – نو – هيتومارو Kakinomoto-no-Hitomaro الذى أرى من واجبى أعادتهما الى الحياة مرة أخرى .

بتم : تاكيتشى أوميهارا

ولد فى اليابان عام ١٩٢٥ . درس الفلسفة فى جامعة كيوتو . كان اهتمامه بادىء الأمر موجها نحو نيتشه وهيدجر ، ثم تحول الى البوذية والفداليانى . واهتمامه الآن منصب على اليابان القديمة . كان سابقا أستاذا فى جامعة ريتزوميكان . وهو الآن أستاذ بجامعة كيوتو البلدية للفنون الجميلة . من مؤلفاته باليابانية : أفكار عن الجحيم ١٩٦٧ ، الصليب المختفى ١٩٧٢ ، أمير مملكة مايجد الموت ١٩٧٣ ، الأغنية الصادرة من أعماق المياه ١٩٧٣ .

ترجمة : فؤاد كامل

مدير البرنامج الثانى باتحاد الإذاعة والتلفزيون .

تفسير الظواهر والنظور العالى

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال الفلك وحركة الاجرام السماوية ، وهما امران اهتم بهما الانسان من فجر التاريخ بل منذ برز الى الوجود : سماء مرصعة بدرارى تبدو ليلا وتتوارى نهارا ، وشمس فى رحلة متكررة تعبر السماء يوميا من الشرق الى الغرب ، وقمر يسسطع ليلا يتزايد حجمه حتى يصير بدرا ، ثم يتضاءل حتى يصير محافا ، امور اغفلت عليه حاولت المذنيات القديمة ، مدنيت البابليين وقدماء المصريين ، تحليلها . واتى الاغريق فتلقفوا منهم آراءهم واقاموا عليها أسس علم الفلك الذى بدأ كعلم على يد الاغريق .

وتتفق جميع المصادر على أن بداية الفلك كعلم نشأت فى اكاديمية افلاطون باثارتة لفضية « توفير تفسير الظواهر » . لقد طلب افلاطون من الرياضيين وعلماء الطبيعة أن يضعوا تفسيراً يتفق مع الحقائق التى لاحظها علماء الفلك . ولم يقتصر افلاطون على وضع بداية للفلك كعلم ، بل بين المبدأ الذى تسير عليه المراجعة . وقد فسرت نظرية افلاطون بطريقة ثاقية مؤداها تبرير وضع الظواهر وتحديد قدرتها على اجتذاب اهتمام العلماء . وكانت أبسط نظرية قدمت لوصف تلك الاجرام التى

تشق طريقها في دائرة حول الأرض يوميا ، محتفظة بملاقاتها بعضها مع بعض ، هي نظرية « الأغلفة » لبيدوكس الكينى الذى اعتبرها نقاطا على سطح غلاف واحد تدور بسرعة ثابتة حول الأرض مركز الكون كما كانوا يعتقدون . وقد اخذ أرسطو كذلك بنظرية الأغلفة ، ولكنه قدر أن كل غلاف من هذه الأغلفة مصنوع من مادة بلورية شفافة اطلق عليها اسم الأثير . وقد ظل اعتقاد أن الأرض هي مركز الكون قائما حتى أعلن أرسطارخوس الساموسى (حوالى ٣١٠ - ٢٣٠ ق م) أن الشمس لا الأرض هي المركز الذى تدور حوله الأجرام السماوية وأن الأرض كوكب من الكواكب ، وأنها تدور يوميا حول نفسها . وكان هذا الفلكي هو أول من أعلن أن الأرض تدور حول الشمس . ولكن نظريته هذه لم يصغ أحد اليها وأصم العلماء السمع عنها ، حتى أحيائها بعد ذلك بحوالى ألفى عام ذلك الفلكي البولندى كوبرنيك الذى أحدث ثورة عارمة في علم الفلك ، وصحح كتابه عن حركة الأجرام السماوية الذى نشر عام ١٥٤٣ ميلادية أخطاء النظام البطلمي الذى قال به الفلكي والرياضي الاسكندري بطليموس ، وهو أن الأرض هي مركز الكون ، وأن الكواكب والنجوم تدور حولها ، وهو نظام ظل مهيمن على عقول العلماء أمدا طويلا .

لقد بدأ الفلك كعلم على يد الإغريق . وقد ارتكز ماضيه على ذلك القدر من العلم الذى شاع بين الإغريق وغيرهم من الشعوب القديمة كالبابليين وقدماء المصريين ، بشأن الحركات المنتظمة لبعض الأجرام السماوية ، كحركة الشمس اليومية الظاهرية من الشرق الى الغرب ، وحركة الشمس السنوية الظاهرية بين مجموعة البروج وحول الأرض ، وحركة القمر الظاهرية كل ليل ، وحركة النجوم من الشرق الى الغرب ، واكتمالها ونقصانها الرتيب ، وتغير بعض الكواكب المرئية لأماكنها في أوقات معينة ، مثل عطارد والزهرة والمريخ وزحل . وكان لكل ما سلف من هذا العلم مريدون سعوا لتحصيله وتنظيمه ونقله وتطويره ، وذلك لما كان له أو لما نسوه اليه من أهمية عملية في عمل التقويم ، وبيان الوقت ، أو إرشاد حكام المجتمع المهتمين باتخاذ قرارات الحكم في ظروف موثقة .

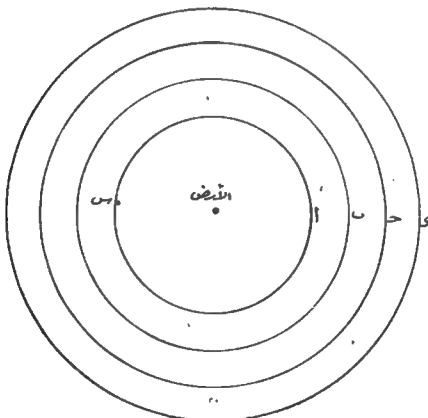
وتتفق كل المصادر المتصلة بظروف بداية الفلك كعلم مع تلك القضية التى قدمها أفلاطون للرياضيين في أكاديميته . واختصت القضية بوضع نظام للأفلاك يمثل مسار أجرام تتحرك على الدوام في دوائر كاملة متناسقة مع التحركات الموجودة في السماوات . وبعبارة أخرى كانت القضية على النحو التالى : لو افترضنا أن أى جرم سماوى يسير بسرعة ثابتة في دائرة فعلى أن نضع نموذجا لقياس جغرافى أو رسم له يتفق مع هذا الغرض ، ومنه نستنتج الفروض الدالة على الحركة الموجودة وكانت المهمة منطقية بوضع فروض أو ابتكار فروض تضاف الى مبدأ الحركة الرتببة في دائرة . وكان الهدف من هذا العمل هو تفسير الظواهر السماوية ، أو كما يقول أفلاطون « توفير تفسير الظواهر » .

ولفهم المشكلة فهما تماما ، ومعرفة مدى اهتمام الاغريق بها ، علينا ان نعي عدة امور : الامر الاول هو انه يبدو ان معظم الاجرام في السماوات تتحرك بسرعة ثابتة في دوائر او اجزاء من دوائر ، وهناك عدد محدود منها يتكون من الكواكب الخمسة التي تبدو للعين المجردة (وعلينا ان نذكر اننا هنا نتعامل مع علم الفلك السابق لاختراع المنظار المقرب) ، وتبدو هذه الكواكب كأنها قد وقفت عن الحركة ، وتبدو ان كأنها تتحرك ببطء ، ثم تأخذ سرعتها في الازدياد ، واما تبدو سرعة الحركة ثم تتباطأ في حركتها ، وأحيانا تبدو كأنها تغير اتجاهها العام ، وكأنها تتجه من المشرق الى المغرب بدلا من المغرب الى المشرق . بل اكثر من ذلك انها تبدو حينما تتحرك من المغرب الى المشرق تمايل كالسكاري من جانب الى آخر حول مسار الشمس الدائري الواضح للعين أثناء العام . وهكذا تبدو الكواكب خارج نطاقها غير ثابتة وسط عدد عديد من الاجرام السماوية التي تبدو حركتها ثابتة دائما . وما دام عدد الكواكب محدودا اذا ما قورن بعدد النجوم الأخرى فهل من المعقول ان نعتقد ان الكواكب تسير على مبدأ الحركة المنتاسقة الدائرية ، والمعقول اكثر من ذلك ان نعتقد انها غير شاذة ، وانما تبدو كذلك . والأرجح في تساؤل افلاطون انه من المعقول انها تبدو كذلك ، وقد طالب بنظرية لاتقوم على استثنائها ، وهمكننا من تفسير مظهرها الشاذ .

وهناك اعتبار آخر خلف القضية ، فلم يطلب من الرياضيين ان يقرروا هل الاجرام السماوية تسير بانتظام في دوائر أم لا تفعل ذلك . فعمل الفيزياء او علم الاجسام المنحركة يقرر ان الحركة المنتاسقة في دائرة هي صورة حركة جرم سماوي . وكان لعلماء الطبيعة من الاغريق اسبابهم الخاصة للوصول الى هذه النتيجة ، ولن نخوض في تفاصيل ذلك ، فذلك خارج نطاق هذا المقال ، ومن الناحية الأخرى دلت الملاحظة على وجود خمسة اجرام شاذة - عرف ذلك علماء الطبيعة من الاغريق كما عرفه غيرهم - وانه في حالة الشمس والقمر لا توجد حركة بسيطة في دائرة ترى ، بل حركتان (حركة يومية وحركة برجية) وبهما معا تحدث الاختلافات الظاهرة في المكان . وما فعله افلاطون هو اتجاهه الى الرياضيين ، كما اتجه العلماء من بعده مرارا ، حين طولبوا بان يضحوا نموذجا يطابق قرار علماء الطبيعة ، ويتفق مع الحقائق التي لاحظها علماء الفلك ويتناولها بالتفسير ، وقد حدث مرارا في تاريخ العلم انهم طولبوا بوضع نظرية رياضية او غير رياضية لتفسير ذلك . وهذا هادنا انه منذ نظرية الاغلفة المتحدة المركز ، (وستوصف فيما بعد) وعبر النظرية البطلمية الى كوبرنيق فنظريات العلم الحديث ، وجد المنطق الداعي لوضع نموذج مقبول ، لذا يجدر بنا ان نلقى نظرة فاحصة على النموذج الذي سيوصف ، وعلى الأسباب التي استبعدت من اجلها .

ان ابسط حركة تقدم وصفت « بالنجوم الثابتة » ، التي تشق طريقها في دائرة حول الأرض كل يوم ، محتفظة بملاقاتها بعضها مع بعض . وبناء على هذا فسر هذه الظاهرة او « وفر » تفسيرها يودوكس الكيندي بأن اعتبرها نقاطا على سطح غلاف واحد تدور بسرعة ثابتة كل يوم حول الأرض الواقعة داخلها عند المركز

هذا هو النموذج أو النظرية لتفسير دوران النجوم الثابتة كل يوم على ما يبدو .
 بـ فسر يودوكس الحركة المرئية داخل مجال النجوم الثابتة للأجرام والشمس
 والقمر وفقاً لتناقض بعدها الواضح عن مركز الأرض . وهنا تقدم يودوكس بموسى
 أو نظرية منفصلة تصف حركة كل من هذه الأجسام ، كتفسير مظاهر حركته زحل .
 فقد رمز لهذا الكوكب بنقطة « ب » على غلاف « أ » وتدور بسرعة واحدة حول
 الأرض في المركز . ويتصل الغلاف « أ » عند قطبي محورها أو دورانه بغلاف « ب »
 له مركزه ، يدور بسرعة أخرى ثابتة حول محور آخر له قطبان متصلان بغلاف
 آخر « س » له مركزه . ويدور الغلاف « س » في الوقت نفسه بسرعة مختلفة ثابتة
 حول محور آخر له قطبان متصلان بغلاف رابع « د » ، وهذا الغلاف الرابع له سرعة
 ثابتة أخرى ويدور حول محور آخر . ويصور الشكل (١) هذا النظام ليجذب
 انتباهنا لعدم انتظام حركة زحل بأنها مظاهر ناتجة عن حركات أولى متعددة ثابتة
 ودائرية هي حركات الأغلفة الأربعة . وحركة الأجرام السماوية الأخرى تعالج بهذا
 الأسلوب بأغلفة أربعة لكل من عطارد والزهرة والمريخ وزحل ، وأغلفة ثلاثة لكل من
 الشمس والقمر ، والجملة ٢٧ غلفاً في مجموعها .



شكل (١)

محور دوران الأغلفة : أ ، ب ، ج ، د . وزوايا ميلها لم ترسم . س يمثل زحل وحركته
 المرئية نتيجة الحركات الأولى للأغلفة .

وفي وصف موجز كوصفنا قد يفشل القارئ في تقدير ماتطلب وضع هذه
 النظرية من مهارة ، وما امتازت به من قدرة رياضية .

وبها قصور فهمه كاليبوس ، تلميذ يودوكسوس ، حين قارن بعض نسخ
هذه النظرية بالشواهد الفلكية التي جهل يودوكسوس أمرها حين وضع نظريته .
وقد عالجها كاليبوس حين أضاف لكل الأغلفة غلافاً لمطارد والزهرة والمريخ ،
وغلافين لكل من الشمس والقمر ، فبلغ مجموعها ٣٤ .

ولم يقتصر دور افلاطون على وضع بداية للفلك كعلم - بل بين المبدأ الذي
يسار على هديه في المراجعة ،^{١٠} والميل لقبول أو رفض نظرية ما . فما على النظرية
الأن توفر تفسيراً للظواهر « وقد استبعد نظرية الأغلفة ذات المراكز في النهاية علماء
الفلك من الإغريق ، إذ سرعان ما انضح أن النظريات التي طبقتها لم توفر تفسيراً
للظواهر ، رغم محاولة علاجها . وهنا يلزم التفرقة بين مدلولين لمصطلح « توفير
تفسير للظواهر » ، فإن كان معنى « الظواهر » الأحداث الخاصة والملاحظة التي
تدفع لوضع نظرية فلا ينبغي أن ندهش أو نقنع إذا ما ناسبت النظرية هذه
الأحداث . فهذا هو الهدف من النظرية ، وقد تعدد النظريات التي يمكن أن توضع
انتقفاً مع الأحداث موضع التساؤل . ومن الناحية الأخرى إذا كان معنى « الظواهر »
مجموعة من الأحداث تشكل تفاصيل بعضها جزءاً منها وتوحى بالنظرية فحسب فعلى
النظرية أن تتفق مع هذه التفاصيل . وعليها أيضاً أن تتفق مع غيرها من التفاصيل
في مجموعة الأحداث عند الملاحظة . وقد تكون الأحداث الجديدة التي تتفق معها
النظرية نتيجة ملاحظة عرضية ، أو ينظر إليها كنتيجة منطقية للنظرية ، وفي هذه
الحالة يلاحظ العلم الأحداث مدفوعاً بتأثير النظرية نفسها .

إن تاريخ الفلك كله يدل على أن قاعدة افلاطون التي بغر أن النظريات يجب
أن « توفر التفسير للظواهر » قد فسرت بطريقة نائية ، ويصدق هذا القول على
النظرية وعلاقتها بالظواهر في العلوم الأخرى وتوفير التفسير للظواهر وتبرير وضعها
ليحدد جدارتها وقدرتها على اجتذاب اهتمام العلماء لاختبارها وتطبيقها . وإن
اختيارها أو تبنيها ليتقرر وفقاً لظواهر لم يكن لها أثر في خلقها ، لأن العالم الذي
أوجدتها لم يعلم بأمورها ، أو بصلتها بنظريته ، وهي ظواهر كان من الممكن أن يراها،
وتؤثر على طريقة صياغتها لو علم بأمورها في البداية ؛ ولهذا الاعتبار أهمية خاصة
في عدة قضايا فلسفية وعلمية ، لا سيما مشكلة الاستقراء . فتدل مثلاً على أن
الاستقراء لعبة استنباطية في ظروف غير مواتية لا يمكن التخلص منها . حين لا تتوفر
كل المعلومات على الفور (كما يريد عالم المنطق وعالم الرياضة لها أن تكون) ، ولكنها
تستغرق وقتاً بلا نهاية حتى تظهر . كذلك تدل على العلماء إذا ما تبنا نظرية .
فما ذلك إلا لأن ظواهر جديدة قد دسمت صوابها بدلاً من مجرد احتمال أكيد لها .
وفي النهاية فمن المدلول الاجتماعي لمنطق العلم ما هو جدير بالملاحظة . فمثلاً كان
كاليبوس مصيباً كل الصواب حين اعتقد بلا ريب أن سلفه يودوكسوس كان من
الممكن أن يعدل نظرية الأغلفة ذات المراكز لو توفر له ما توفر لكاليبوس من الشواهد،
فقد نشط كاليبوس إلى العمل متممها بعدة مزايا :

أولاً : إدراكه للظواهر التي ألهمت يودوكسوس نظريته .

ثانيا : المامه بالنظرية نفسها ، اى بدينونته ليودوكسوس .

ثالثا : ما عرفه من مظاهر متصلة بالنظرية لم يعلم بأمرها يودوكسوس .

وكان كاليبوس على حق حين اعتقد أن الكسب النهائي بقدره يودوكسوس حق قدره ، كما قدره هو ، وبالاختصار فان النظرية العلمية تخضع لمدى ماتقطى من شواهد لا تظهر لثورها ، كما يتعدد القائمون بالبحث العلمى فيها مهما تباعد بينهم المكان أو الزمان أو كلاهما ، فتعلم أن يعملوا معا جميعا كرجل واحد ، وأن المنطق الكامن وراء التغيير فى العلم ليبرز فى الطرق التى تتغير بها النظريات العلمية وكأنها صراع خالد مع النزعة الإقليمية مكانا وزمانا . ولا تتفوق النظرية على الخبرة سواء كانت الخبرة هى التى توحى أو تدعم أو تضعف ما للنظرية من قدرة على الإقناع ، بل قد يكون المنطق الكامن وراء التغير فى نظريات العلم قائما على الإيمان بالتقدم فى مضماره بالتعاون .

وكما سلف القول سرعان ما تجلى للعيان أن قاعدة الأغلفة ذات المراكز لم تمد تصلح لتفسير الظواهر ، ولم يحدث هذا الأمر قبل أن يطبقها أرسطو - العالم والفيلسوف - بطريقة تستحق الشناء ، إذ أثار قضية هامة فى فلسفة العلم استمرت الى اليوم .

لقد اعتبر يودوكسوس وكاليبوس الأغلفة المفسرة لحركة الكواكب والشمس والقمر والنجوم الثابتة أفكارا مجردة ورموزا هندسية هدفها تقنين الظواهر ، ومستنبطة رفقا لفروض مشتركة بينها (كفرض أن حركة الأجرام السماوية متحدة فى سرعة دورانها وخصائصها الحركية) ، بل أن يودوكسوس وكاليبوس قد تقدما بعدة نظريات أو نماذج صالحة ، معتمدة على نظرية الأغلفة ذات المراكز ، لكل جرم غلاف يجب تفسير حركته . وكما اتصلت هذه الأغلفة جميعا بمحاور دورانها فان كل مجموعة من الأغلفة لا ترتبط بالمجموعة الأخرى . وقد اختلفت نظرية أرسطو فى أغلفتها المركزية عما سلك من هاتين الناحيتين . أولا أن الأغلفة فى نظريته - أدوات طبيعية حقيقية ، وليست فروضا منطقية بحتة متصلة بالظواهر . لذا قرر أن كل غلاف مصنوع من مادة بلورية شفافة ، والا لما أمكن رؤية الأجواء السماوية وراء القمر ، بسبب الأغلفة الوسطى ، كذلك أضاف أرسطو ٢٢ غلانا لها محاور دوران سرعة واتجاهات ليربط كل مجموعات الأغلفة عند كاليبوس معا ، وليربها جميعا بالغلاف الأكبر الذى يحمل النجوم الثابتة . ولعل أحدث هذا التغيير إيماننا منه بأن القوى المحركة أتت من السطح الخارجى للكون ، وانتقل الى القمر ، ولعله مال الى وضع نظرية فلكية طبيعية واحدة . وقد زادت الصورة تعقدا حين قرر أن الأغلفة المضافة والمرتبطة بمجموعات الأغلفة التى وضعها كاليبوس لا تستطيع أن تنجس الى هذه المجموعات لتثير الحركات الناتجة كما وصفها كاليبوس ليوفر تفسيراً للظواهر .

وهكذا ظهرت الفوارق بين نظرية الأغلفة ذات المراكز عند أرسطو ونظريتها عند يودوكسوس وكاليبوس ، وما أبعد الفارق بينهما ، وقد مال الفلاسفة من بعد

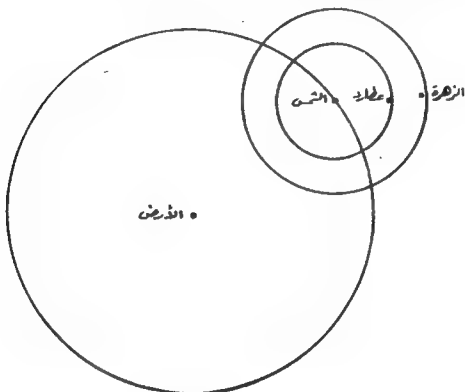
أرسطو الى رأيه في معنى النظرية العلمية. فقد رأى البعض أن وظيفة النظرية هي وضع البديهيات والرموز والقوائم التي لا تصف الواقع وإنما تصف الحقائق كنظريات مستنبطة من البديهيات وتساوى وصف الحقائق ، أى الظواهر . وهكذا تخدم النظرية الوظيفة الاقتصادية ، وتستدعي نظريات تتفق مع ما ترصد . فإذا ما وضعت نظرية فكرة الذرات والأغلفة والموجات وما أشبه ذلك لأن النظريات تنابع لتصف الظواهر فلا يجدر بنا أن نعتبر هذه الأشياء كائنة حقاً ، ولا يجوز أن نقرر النظرية وجودها ، والمهم أن تركز النظريات على المقدمات وأن تتماسك تماسكاً منطقياً . وهناك اتجاه آخر يخالف هذا الاتجاه ، وهو يعتبر وظيفة النظرية هي تفسير الظواهر بمبدا أسبابها الخفية بحيث تكون المقدمات مفسرة لعلها ، رهي فروض عن خصائص هذه الأسباب وهل كانت تقدم جديداً نافعا أو غير نافع صالحا للرصد أو غير صالح . وقد ضرب أرسطو المثل على ذلك حين اعتبر الأغلفة ذات المراكز مصنوعة من مادة شفافة ، أطلق عليها اسم الأثير ، تختلف عن العناصر المعروفة كالأرض والهواء والنار والماء ، واعتبرها من مكونات الأجرام الأرضية ، فلم يعتبر النظرية مجرد رصد ، بل تفسيراً ، وهي وسيلة للكشف عن العال الخارجي للتجارب الطبيعية .

ولعل أوجه الاختلاف بين أرسطو وكالبيوس من ناحية وأرسطو من ناحية أخرى هي أن الفريق الأول نظر للقضية نظرة رياضية ونظر أرسطو للقضية نظرة طبيعية . ويمكن مقارنة وجهة نظر أرسطو بنظرية ديموقريط سلفه الطبيعي فنظرية ديموقريط عن الذرة تفسر المادة ومعناها وتفسر حركة الظواهر وتنوعها . فخواص الأجسام عند ديموقريط انطباعات ذاتية ، ورصد حتى مصدره المشاهد ، أما الأجسام ، وصورها ، وحدودها ، وتماسكها ، وتبادلها ، وتبادل تأثيرها ، فهي أسباب خارجية ، أى أن ديموقريط واقى لا اتباعى ، فهو يميل الى الواقعية في تفسير الظواهر العلمية ، كما حدث بين أرسطو وغاليليو ونيوتن ودالتون وفاراداي ، على أن التيار الاتباعى يتضح من يودوكسوس الى أكويناس ويلازمين ، واليوم لدى ماتش وويانكاريه ودوهيم .

ولئن ظهرت المفارقة بين الظواهر والنظرية المفسرة لها فقد تعدل النظرية في اجزاء منها لتوافق الظروف ، على أن نظرية الأغلفة ذات المراكز قد تهاوت لظهور حقيقة كبرى . ففي مجموعات الأغلفة التي هدفت الى تفسير الحركة المرئية للشمس والقمر والكواكب تصورت أن الجرم يشغل نقطة ثابتة داخل الغلاف الداخلى . ونحرك الغلاف الداخلى في كل مجموعة نتيجة دورانه حول محوره ودوران الأغلفة الأخرى حول محاورها ، فسارت جميعا بسرعة متفاوتة في اقواس تختلف عن الدائرة ولكنها تبدو كأقواس في الفضاء . وبنظرية مماثلة لا ينبغى لأى جرم أن يقترب من الأرض أو يبتعد عنها ، أى أن بعد الأرض عن جميع النقاط على الجرم في حركته في القوس ينبغى أن يظل ثابتاً . وكما حدث أن ظهر كوكب الزهرة مثلاً قريباً من الأرض ثم بعيداً عنها . وقد أدرك أنصار نظرية الأغلفة ذات المراكز ، ومنهم أرسطو ، هذا الأمر ، مما جعل النظرية غير مقنعة لهم ، ولكنهم أشادوا بالمبدأ الذى ارتكزت

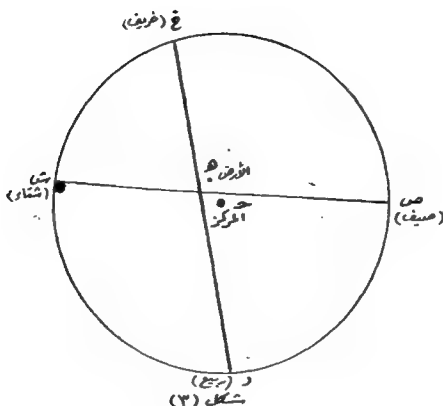
عليه ، ولعل ذلك لتوافقه مع اعتبارهم الأرض مركزا . على أن الأرض كمركز لمسارات الأجرام السماوية أمر لم يحظ باهتمام بالغ . والمهم اعتبار حركة الأجرام السماوية ثابتة في دائرة ، فقبل الفلكيون من الاغريق فيما بعد فكرة التخلي عن الأرض كمركز اذا مست الحاجة الى الابقاء على قاعدة الحركة الثابتة في دائرة .

وأتى الحل المقبول لما ظهرت من بعد أرسطو الدائرة المتحركة على محيط دائرة أخرى ، فقد بحث هرقليط البولتي (حوالي ٣٨٨ - ٣١٠ ق.م) في مجالي عقارد والزهرة مثلا ، فافترض انهما يسيران بسرعة واحدة في دائرتين مختلفتين حول الشمس بسرعة ثابتة في دائرة حول الأرض كمركز لهما ، مع افتراض أن هذين الكوكبين أقرب الى الأرض اذا كانا في جانب من الشمس ، وبعيدين عن الأرض اذا كانا في الجانب الآخر (شكل ٢) .



شكل (٢)

في الشكل تدور الشمس حول الأرض في محيط دائري ، ويدور عطارد والزهرة حول الشمس . ومن اليسير ملاحظة جانب الاعتدال في هذا الحل ، فاذا مارسمت المدارات والدوائر على هذه الطريقة للكواكب الباقية ينتج نظام يجعل الأرض مركز النجوم الثوابت ودورة الشمس السنوية الظاهرة ، دون الكواكب . أما المدار الشاذ ، الذي وضعه هباركوس (حوالي ١٣٠ ق.م) ، ليبرر عدم تساوي الفصول ظاهرا ، فقد أضعف من الفكرة السائدة عن الأرض كمركز ، إذ لم تعد الأرض مركز دوران الشمس ، وانما نقطة تمكن الشمس من المسير بسرعة ثابتة وهي تعبر أركان دائرة النجوم الثوابت في فترات غير متساوية تتمشى مع آماد الفصول (شكل ٣) .



يرمز «خ» و «د» للسمت في الخريف والربيع ، و «ص» و «ش» للصيف والشتاء وترمز «ج» لمركز دوران الشمس . وترمز «هـ» لمركز الأرض بالنسبة للشمس تبعا لطول الفصول ، وفقا للملاحظة .

ولا نهدف هنا الى تاريخ علمي للفلك من الاغريق الى كوبرنيك ، وانما نقف عند علامات في التاريخ تجيب على أسئلة تدور حول نظم ونظريات في العلم ، اشدنا على المنطق الذي دفع الى ظهور نظرية ما ثم تغيرها وأسباب ذلك ، وهل رسخت ام ضعفت ام نبذت من العلماء .

وفي تاريخ الفلك الاغريقي الذي المعنا اليه شهدنا كيف تكونت العناصر والخصائص للفلك البطلمي ، لا سيما ما اتصل بالدوائر التابعة ، والمتباينة المراكز ، والمتكافئة ، وما أشبه ذلك من رموز هندسية . أما الحل الجذري الذي ذكرناه ، أي النظام الكوبرنيكي ، فعلى الرغم من أنه مثل ثورة ثقافية واجتماعية فإنه كان استمرارا منطقيا للفلك الاغريقي ، بحيث يحق لنا أن نقول أن كوبرنيك لم يكن أول فلكي حديث بل آخر فلكي اغريقي .

فالدائرة الصغيرة المتمركزة على مدار آخر قد تدور حول الأرض ، ولم تعد الأرض مركز مدارها ولم تعد النقطة التي تتساوى الحركة حولها . والشذوذ في نظرية هيبارخوس الشمسية جعل الشمس تدور في مجال لم تعد الأرض مركزا له وانما تدور الشمس حول الأرض ، وفسر تغير سرعتها بعد أن كانت في الواقع سرعة ثابتة . وكان هذا هو الحل المعتدل ، وهو المركزية الجغرافية لا مركزية الأرض .

ثم ظهر حل جذرى ادى الى التخلص من نظرية المركزية الجغرافية برمنها ،
فدمه ارستارخوس الساموسى (حوالى ٣١٠ - ٢٣٠ ق . م) ، وقد أنجز ما أنجزه
كوبرنيق فى القرن ١٦ م ، محتفظا بافلاك التدوير ليعال تفاوت بعد الكواكب عن
الأرض مع تتابع الفصول . وقد احتفظ بعامل الشذوذ ليفسر تفاوت طول الفصول ،
ولكنه اتخذ من الشمس مركزا تدور حوله كل الأجرام السماوية ، وجعل الأرض
كوكبا من هذه الكواكب ، وافترض دورانها يوميا حول نفسها ، وبذلك وضع أساس
نظرية تفسر كل الظواهر دون اللجوء الى أفلاك التدوير فى نظرية مركزية الأرض
للكون ، أى ان علاقة الأرض بالشمس قد تحولت الى الشمس كمركز لا تتابع من
التتابع . وهكذا أفسد نظريات يودكسوس وكالبسوس وأرسطو من تبية لكوكب
الأرض . وتفوق نظرية بفليموس المركزية الجغرافية ، ونظرية ارستارخوس التى
اعتبرت الشمس مركزا لا تابعا ، يرجع الى ما بينهما من صفة مشتركة وهى التخلص
من اتحاد المراكز باستخدام أفلاك التدوير ، والانحرافات وما يلزم من تفسيرات للظواهر .
وقد تفوقت نظرية الشمس كمركز على النظرية المركزية الجغرافية من الناحية
العلمية لا المنطقية ، فقد عبرت النظرية المركزية الجغرافية عن الحقائق كلها بإيجاز
وبأسلوب رياضى مناسب .

وقد رفض معاصرو ارستارخوس نظريته عن الشمس كمركز ، لسبب ثار حوله
الجدل عند ظهور نظرية كوبرنيق بعد ذلك بعدة قرون ، وتبعاً للفرض القائل
بالشمس كمركز لابد أن يبدو نجم ناء خلال العام فى مدار يواجه اتجاه مدار الأرض
حول الشمس . وقد عارض معاصرو ارستارخوس نظرية الشمس كمركز لأنها
ظاهرة لا تبدل للبيان ، اما النجوم فتدور فى اليوم حول الأرض بوضوح ، ومن
اليسر على رجال الفلك أن يروا ذلك كما يرون دوران الأرض كل يوم حول محورها
فى الاتجاه المضاد . وقد ظهرت هذه الحركة الفريدة الخاصة بالنجوم ، وفهم
ارستارخوس منطق الاعتراض ، وكان من الممكن أن يعترف به لولا قصر المسافة بين
الأرض ومدار النجوم الثابتة . وقد فشل رجال الفلك فى فهم نظريته عن الكواكب ،
وأن بداوا فى ادراك ضخامة الكون ورحابة الفضاء . وما تحويه نظريته من تفسير
للتغير الظاهرى لحركة النجوم يرجع الى ما بين الأرض والنجوم من مسافة .
ويتوقف مجال النجم وبعده عن الأرض على المسافة بينهما ، ولكن النجم قد بنأى
فلا يظهر فى دورة سنوية . وقد وفق ارستارخوس فى ادراكه هذا ، اذ ثبت لنا ذلك
نتيجة عوامل لم تتوفر لأرستارخوس ولا لمعاصريه ، ممن اعتبروه فرضا عشوائيا
يتعارض مع ما يبدو من مظاهر الأمور . وقد رفض الاغريق ن معاصريه نظريته .
ولكن على أية أسس ؟ ولأى غرض ؟ الراحة البال أم من أجل الحقيقة ؟ لعل من المفيد
أن نحيط علما بالعوامل التى اكتنفت ظهور هذه النظرية بعد أن نشر كوبرنيق آراءه
فى رسالته « حركة الأجرام السماوية » عام ١٥٤٣ . لقد حالت حوائل بين جوزج
جوشيم الفلكى المعاصر لكوبرنيق الذى تولى الاشراف على طباعة رسالته ، جعلته
يمهد لهذه المهمة لاندرياس اسياندر ، وهو قسيس من اتباع لوثر ، وصديق
كوبرنيق ، وقد أشفق اسياندر من رد الفعل الدينى ، فكتب مقدمة صور فيها

كوبرنيق بصورة المعارض لدوران الأرض والأجرام السماوية وما بينها من صلات بأسلوب حسابي أنسب من أسلوب بطليموس . ولما أشرف كوبرنيق على الموت يوم ظهور رسالته رفض أن يكتب المقدمة بنفسه . وبعد ستين عاما تقريبا أخذ جاليليو على عاتقه أن يتولى الدفاع عن نظرية الشمس كمركز ، وعلى صدق ما جاء فيها . لا صلاحيته فحسب كما حاول خصوم النظرية من رجال العلم والدين أن يصوروها . ثم املط كيلر اللثام عن المؤلف الحقيقي للمقدمة ، وبذلك ألغى ما خطه اسياندر . وظهر نظرية كوبرنيق وصدق دعواها . وقد أدى كل ذلك الى امر واحد ، لقد كان لخصوم ارستارخوس واصدقائه ولخصوم كوبرنيق واصدقائه من وعى رياضي ما يمكنهم من تفهم نظرية الشمس كمركز وتقديرها وتفوقها على النظرية المركزية الجغرافية في الاحصاء والتنظيم . وقد رفض معاصرو ارستارخوس نظريته هذه : لضعف أسسها ، ولكن ما قدره جاليليو وكبلر وديكا وغيرهم من مؤيدي كوبرنيق : وما ثار من نقد مضاد قوبل به اسياندر حين صدر رسالة كوبرنيق بمقدمته الهامة ، وما اتخذته الكنيسة من قرار بالحملة على آراء كوبرنيق واسكات أصوات أنصارها . انما يشير الى كوبرنيق الذي لم يكتف باعتبار نظريته اكثر ملاءمة من نظرية بطليموس من الناحية الحسابية فحسب .

ورغم مكانة كوبرنيق التاريخية الهامة كفلكي حديث فانه كذلك يعد آخر فلكي اغريقى عمل تبعا لأساليب صياغة النظريات في اطار المنطق وفرض الاختيار ، شأنه في ذلك شأن رجال الفلك من الاغريق ، ولتفسير هذه الظواهر لم يتقدم عليهم كثيرا ، اذ سجل ملاحظاته مثلهم قبل ظهور المنظار المقرب ، كما اتجه مثلهم الى الرياضيات ، واتبع منهج تصنيف الظواهر في اطار الرياضيات دون أن يعتمد على الملاحظة . كذلك ظلت قاعدة الأجرام السماوية وثبات مسيرتها وسرعتها وفلك دورانها كما كانت لدى الاغريق ، اى انه حدا حدو ارستارخوس في المنطق وان اختلف عنه من الناحية النفسية ، وقد هوجمت نظريته بعنف حين نشرها عام ١٥٤٣ ، مما ينم عن حدوث انزعاج من نظرية الشمس كمركز ، فان ما أحدثته آراء ارستارخوس من انزعاج ان دل على شيء فانما يدل على ان الأحوال الاجتماعية والثقافية كانت مواتية في القرن السادس عشر اكثر مما كانت الأمور عليه في عهد ارستارخوس ، فلم هذا ؟ ان ما لزم الاغريق لاثبات نظرية الشمس كمركز لم يتوفر الا عام ١٨٢٨ حينما توفرت آلات الرصد الفلكي ، وما جعل نظرية الشمس كمركز مقبولة عام ١٥٤٣ هو توفر الظروف التي جعلت نظرية ارستارخوس العشوائية مقبولة ، على أساس رحابة الكون وبعد النجوم التي تبدو ثابتة ، وفي عام ١٥٤٣ وجد من العلماء من قد يقبل هذه النظرية ، في وقت اذكى فيه خيال الناس في اوروبا ما اكتشفه كولومبس قبل ذلك بخمسين عاما ، وما تلا ذلك من اكتشاف طرق مائية ، فاستعد الناس لتجاوز الحدود المعروفة على الأرض ، كما أدت حركة الإصلاح الديني الى تساؤلات عن عقائد استمرت الف عام ، فلم لا تعتبر الأرض صغيرة الحجم والنجوم نائية كما قال ارستارخوس حين نادى بالشمس كمركز ؟ وبطل الجدل الذي اثارته أبحاث كوبرنيق

على بداية ثورة نفسية وثقافية بدأت من قبل ، وانما دفعتها نظرية كوبرنيك دفعة قوية الى الامام .

وبدا الموقف يتحول بالمنطق عتب اكتشاف جاليليو للمنظار المقرّب عام ١٦١٠ ، بعد اكتشاف توابع كوكب المشتري ، واعتبار ذلك نموذجاً مصغراً لتوابع الشمس ، وبعد اكتشاف مسيرة كوكب الزهرة وصلة ذلك ببعده الظاهري . ووفقاً للنظرية المركزية الجغرافية أو نظرية الشمس كمركز كان من المحتم أن يظهر كوكب الزهرة في أوجه مختلفة كما يحدث للقمر ، ولكن جاليليو بمنظاره قد بين أن هذه الأوجه لم تشاهد من قبل لبعده كوكب الزهرة عما قدره علماء الفلك السابقون . وقد أدى انتشاره الى تقدير أرسطارخوس العشوائي عن رحابة الكون بما يفوق الخيال ، وتقبل المعارضين لنظرية الشمس كمركز لآرائه قبل أن تثبت النظرية بالأسلوب العلمي ، ولم تكن الملاحظة الخاصة بالنظائر الفلكية كافية الا بعد اثباتها عام ١٨٣٨ بالملاحظة الدقيقة . وقد حال دون اتخاذ قرار علمي الاعتقاد السائد بالأجرام السماوية وثباتها في سرعتها ودورانها في مجالات . وقد فند كيلر هذا الزعم حين وضع قانون الأول عن الكواكب ، وربط بين هذا المبدأ وبين علم الطبيعة الاغريقي ، مما احتاج الى اكتشاف عوامل ثورية أخرى كإبحاث جاليليو في علم الديناميكا ، أثبت فساد هذا الزعم . ومن الطريف أن جاليليو لم يفتن الى وجود صلة بين إبحاثه في الديناميكا واكتشافات كوبرنيك ، ولم يشترك كالم فلكي مع كيلر الا في ثقته في ملكه كوبرنيك والشمس كمركز ، أي أن جاليليو لم يتأثر في فهمه لأسس ديناميكا الكواكب السماوية بقانون كيلر الجديد ، ولكنه كان فلكياً منطبقاً اغريقياً مثل كوبرنيك ، مؤمناً بمبدأ الشمس كمركز .

بقلم : جوزيف لالوميا

حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة كورنيل ١٩٥١ .
استاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة هونسترا . ومن مؤلفاته:
طرق الاستنباط لندن ١٩٦٦ . ومن المعلم الى الميتافيزيقا
والفلسفة .

ترجمة : الدكتور محمود حامد شوك

عميد كلية التربية بالمانيا التابعة لجامعة امبيوط . حاصل
على الدكتوراه في الآداب ، والدكتوراه في اللغويات .

أدوات التعبير عن الكهانة

المقال في كلمات

لا يتناول هذا المقال الكهانة أو العرافة التي كثيرا ما سمعنا عنها عند الاغريق القدماء ، أولئك القوم الذين انتشرت بينهم « مهابط الوحي » التي كان أشهرها معبد أبولو في دلفي الذي كان مركزا دينيا قوميا يلجأ اليه الاغريق كلهم ، ومعبد دودونا ، ومعبد ترودفونيس . كان الناس يقصدون هذه المعابد اذا وقعوا في مشكلة يريدون استجلاءها . أو أرادوا أن يعلموا ما يخبئه الغيب لهم . والسعي لمعرفة الغيب لازم للانسان في تاريخه القديم والحديث . وأول من قاوم هذا الاتجاه وحمل عليه سقراط الذي تنكر للعرافين والشعراء والسفسطائيين ، وكان من رأيه أن التكهّن يؤدي الى الجنون ، كذلك حمل عليه العقلانيون ، أن هذا المقال لا يتحدث عن الكهانة من حيث هي ، انما يتحدث عن وسائل التعبير التي تمت بصلة الى الكهانة ، يتحدث عن المجازية والرمزية والاستعارة والرومانتيكية .

يستهل الكاتب مقاله بالحديث عن اثر الرومانتيكية في الحركة التنبؤية . ان الرومانتيكية ، كما يقول ، اوجدت شعراء لهم قدرات تنبؤية واسعة نجمت عن الافكار الخيالية التي تمخض عنها عصر النهضة .

ان هؤلاء الشعراء بحثوا عن الالهام في النور الداخلى وفي كتاب الطبيعة العظيم . انهم ، على حد تعبير كارليل ، قصصوا الى تجلية « سر الكون المكنس » . لقد كان الشاعر عندهم هو « لسان الالهات الشعر » ولم يهتم الرومانتيكون في الواقع بالفن فقد اهتمامهم بالتوفيق بينه وبين الالهام . وكان التصور الرومانتيكى للشعر كنتاج لرؤية متعالية يعميل لتحرير الشاعر من القوانين الكلاسيكية للفكر والتعبير ، ومن الالتزام بالعرف ، فلا غرابة ان اذا نبذت لغة الشعر الرومانتيكى القواعد الكلاسيكية للنحو والبلاغة والمنطق .

ويتناول المقال كذلك الشعراء المتنبئين من « بلاك » الى « يتس » بان اسلوب المعرفة الخفى لديهم استلزم اسلوبا بعيدا بعدا تاما عن الكلام العلمى من خلال المجاز . والمجاز ، كما يعترف الرومانتيكون ، يقدم لهم الانماط الاسلوبية التى تتفق مع حتماتهم العليا وشطحات ادواهم . ولقد اثبت الرومانتيكون ان العقل ميال دائما الى اسقاط النماذج اللاعقلية على العالم . والمجاز هو الوسيلة الاساسية لظاهرة التنبؤ . ويرى الشاعر « وردسورث » انه ما من صورة تنبؤية او غير تنبؤية ينبغى ان تبتعد عن النسق العقلى . وقد اقترح ان يبعث التشويق عن طريق «تلوين الخيال» ، وبعض الرومانتيكين عنوا بالابحار والاغراب للقصص نفسه فيما يبدو . ولا تتميز اشعار الرومانتيكين الناجحة على عروضهم الشعرية للنظريات الميتافيزيقية والسيكولوجية اذا كانت تصطبغ بالكشف والرؤية المتعالية ، ان الشاعر ، في رأى « نودثروب فرى » ، كاهن من كهان السر ، يؤلى ظهره لمستمعيه ويستلعى ، وهو يعنى بلسان كهنوتى ، الحضور للكلمة التى تكشف عن السر » ، وهذا يصدق بصفة خاصة على الشعراء الرومانتيكين والشاعر التنبؤى .

خلقت الرومانتيكية شاعرا له قدرات فى الكهانة واسعة ، نشأت الى حد كبير من الافكار الحرافية والفلسفات المشبوهة التى جمعها عصر النهضة بطريق المصادفة لاتصاقها الى حد ما بالجانب العقلى فى التراث اليونانى الرومانى . كان النموذج زيفا ، واذا اعتبر من الناحية التاريخية كان فضيحة . فالرائى والحكيم والمتنبىء والساحر كانت صفاتهم كلها ، وان اختلفت ادعاءاتها ، صفات مؤهلة لكشف منعال يزداد التزامه على الاقل من الناحية الرسمية برأى علمى موحد . ان كون الشاعر يستغنى ان يندرج تحت اى درجة فى هذا الدور غير المتفق مع الزمان يرجع فى الغالب الى ان الانعكاس الثقافى العام التالى لحركة التنوير بعث من جديد اهتماما على نطاق واسع بتلك المنافذ المظلمة القصية ، منافذ الروح الانسانية التى كان يظن ان المتصوفين والرائين يجوسون خلالها . والشعراء الذين كانوا يدعون الرؤيا انتفعوا من الاشاعة المتخفية والقوية مع ذلك ، التى تقول بوجود أسرار فى متناول كبار كهنة

« فباله » والمنصفات الهرمسية (والإشرافيين) وأنصار جماعة ودوزكروا ، (الصليب الوردى) والفيثاغوريين الجدد ولم تتوقف أوروبا الغربية قط عن أن تنبئ، حتى فى الفترات غير المواتية مثل العصور الوسطى المتأخرة ، وظائف الشاعر التنبؤية والنبؤية الضاربة فى القدم . ولكن الرومانتيكية ابتدعت - من العلوم السرية ومن الأفلاطونية الجديدة واللاعقلية واللاكلاسيكية - تفويضا للقول التكهني غير المتحرج على نحو ندر أن تخيله القدماء . وبينما لم يكن أحد من الرومانتيكيين مستعدا لمنح الشاعر قدراته القديمة كان أقليلون ممن عارضوا على نحو رمزي دعاوى الطبيعية والوضعية ميالين للتقليل من بناء التجريد البطولي .

ان ادعاءات الرومانتيكيين بلوغ الحكمة التنبؤية ركزت الانتباه على الكشف أكثر مما ركزت على نوعية التعبير ، والنقاد المحدثون الذين يميلون فى المقام الأول لتأييد هذا التركيز قد شغلوا أنفسهم بقدر كبير من التفسير أكثر مما شغلوا ببحث الأسلوب أو البيان . وربما كان مرجع ذلك الى أن قدرة الشعراء الرومانتيكيين الدائمة وقوامها بصيرتهم المتعمقة لا تمكنهم فى اللغة ، ومع ذلك لم تترك أفكارهم المتميزة فى النصف الأخير من القرن العشرين انطبعا قويا لا كفلسفة ولا كعلم نفس . لكن القول بأن صورة التعبير الرومانتيكى ، التى ربما تكون اجمالا أكثر دلالة من الجزء العرفانى ، قول يبدو من جهة أنه يتجاهل كثيرا من الشعر المهلهل غير المحكم ، ويبدو من جهة أخرى أنه يسقط من حسابيه حقائق عالية يفترض فى الإلهام أنه يشير إليها . ومهما كان فضل دعاوى الرومانتيكيين للمعرفة (وهذه الدعاوى مازالوا يؤكدها بقوة) فإن لغة الإلهام لها جاذبيتها الخاصة ، وخصوصا فى القرن التاسع عشر ، لأن الشعراء أهملوا بشكل ظاهر أن يوضحوا هل موهبة ربات الشعر تتضمن صور التعبير مثلما تتضمن الفكر . ومع ذلك ففي تخمينات نظرية متفرقة وضوح الرومانتيكيون الفكر والتعبير فى علاقة غير واضحة ، وخلقوا عدم يقين مستمرا من ادراك الخصائص اللفظية .

- ١ -

وفى الحقيقة ، قلما استحضر الرومانتيكيون ربات الشعر ، ولكنهم بحثوا عن الإلهام فى النور الداخلى وفى كتاب الطبيعة العظيم ، وفى استرجاعهم لمنزلة الشاعر القديمة تجاهلوا بشكل لافت للنظر أوجه العجز التى وضعتها الحرافات على الرائيين وقصدوا نتيجة لمواهب شخصية ممتازة الى تجلية « سر الكون المقدس » على حد تعبير كارليل ، وربما لم تكن ربات الشعر فى كتابات هيزيود المبكرة الا استعارة غنية للدوافع الخلاقة الغامضة فى الانسان ، ولكنها كانت عبارة عن رخصة بالية لأقوال تجاوزت قدرات الانسان العادى . بهذا الاعتبار لم تكن «سلالة الآلهة» (تيجونيا) مشروع عمل شخصيا بقدر ماكانت رسالة الهية . « وهن (ربات الشعر) قصفنه وأعطينى غصنا نصيرا من الزيتون . شئ رائع همس بداخلى بصوت الهى يهيب بى ان أحثى بالأشياء التى سوف تكون والأشياء التى كانت فى الماضى ٠٠ » (١١ - ٣٠ - ٣٣ :

ترجمته لويب) بعد ألفين ونصف ألف من السنين لم يعد الشاعر المتحدث بلسان ربات الشعر ، ولكنه كاد يصبح نصف اله • ومن المؤكد أن وليم بلاك ، ولعله أول شعراء الكهانة المحدثين ، كان أقل ادعاء من بعض خلفائه في القرن التاسع عشر ، وكذلك الرائي مع هذا يبدو في شعره كأنه قد وصل الى أعماق مراتب الحكمة •

اسمع صوت الشاعر ،
الذي يرى الحاضر والماضي والمستقبل ،
الذي سمعت اذناه
الكلمة المقدسة
التي سارت بين الأشجار العتيقة .. »

وهذا ليس موصلا سليبا للعلم الالهي ، ولكنه صوت مستقل ، صوت القضاء والقدر ، حارس العقل (اللوغوص) ، ومن ثم حارس الأسرار المنيقة من ذلك التصور الرواقى الفاضل الحاضر في كل مكان . ودعوى بلاك المخافة للعقل تعزل شعر الكهانة عن الفحص النقدي أو الفلسفى : بقدر ما يكون الالهام غير منازع فيه والكلمة معصومة ، فان تعبير الشاعر انما يكون موضوعا مناسباً للانتباه الحساس فحسب •

استولى السقراطيون نيابة عن الفلاسفة على سلطة التفوه بمعميات كونية . وكان مفهوما انهم لا يعترفون بتلك الطبقات المتنافسة من الرائيين والشعراء والسوفسطائيين • وبينما لقب السوفسطائيون ، ربما بغير حق ، باسم المضللين العلنيين الذى لازمهم امدا طويلا أنكر الصدق على الشعراء حين يكونون أصحاء العقل ، وأنكر عليهم العقل حين يكونون متكهنين • ولقد أوضحت محاوراة « فدروس » (٢٤٥) أن الفضيلة التى امتلكها الشاعر انما امتلكها على حساب استقلاله الشخصى : « وهنالك أيضا نوع ثالث من المس والجنون مصدره ربات الشعر : اذا لامس نفسا رقيقة طاهرة أيقظها والهبها التعبير في أغان وأشعار مختلفة .. ولكن من طرق أبواب الشعر دون أن يتملكه شيطان الشعر واثقا من أنه بالفن يستطيع أن يكون شاعرا مجودا لا يصادفه النجاح وينحسر شعر الانسان المالك زمام نفسه أمام شعر المجنوبين » (ترجمة ليوب) • وفى « الجمورية » نجد الشاعر فى حال صحوه ممثلا على أنه مقلد فحسب وقد أنكرت عليه القدرة على التمييز بين الحقيقة والزيف ، ومن ثم القدرة على ادراك الواقع • وبينما يبدو التنبؤ مرتبطا ارتباطا قديما جدا بالجنون فان فكرة الحماسة الشعرية ربما ظهرت متأخرة فى القرن الخامس ، وجمعت هذه الحرافات فخدمت العقلانية اليونانية عندما حدثت من القوة الشخصية لطراز النبى القديس الشاعر الممثل فى شخص أرفيوس الأسطورى • وبحبوجة سقراط فى الكلام تطرح شكاً كبيراً فى الالهام ان لم يكن فى الآلهة ، ولم يكن هذا بأقل أهمية بالنسبة للنظرية الرومانتيكية : فقد دفعت مناقشته بحاجز صارم بين الالهام والفن الواعى •

ان اصرار سقراط على أن التكهن يسوق الى الجنون وان يكن فيه تقليد للمدعين

من الشعراء قد طرح بصورة غير مباشرة المسألة العامة ، مسألة مسسوغات الكلام أيا كان . وإن اللغة عند اليونان في القرنين الخامس والرابع ، وإن تكن إلى ذلك الحين مكسوة بقوة سحرية ، كانت أداة مفيدة لا للاتصال فقط ولكن لتحقيق نتائج بعيدة وخطيرة . كاد الجنون أن يكون شرطا ضروريا يؤكد الإلهام وفي الوقت نفسه يخلص الشاعر من مسؤوليته الشخصية عن كلامه . ومن جهة أخرى التفنن الظاهر قلل من شأن الإلهام وطرح مسألة الزيف . وتفضيل الرومانتيكيين المبكر للتعبير البسيط كنقيض للمهارة البلاغية ربما يرجع للاحساس بالحاجة إلى التدليل على صدق الاحساس وبالتالي لتدعيم ثمرات الرؤية . والتعبير البسيط ، وإن لم يكن بالضرورة واضحا ، يبدو في ارتباط طويل المدى مع الكلام الملهم كما توضح مقطوعة الهيراقليطيين رقم ٧٩ :

« نطق العرافة بلسان هاذ مرتجف بكلمات رهيبة عارية من الزينة غير محبة ، ولكنها تصل عبر آلاف السنين بصوتها ، بسبب الإله القائم فيها » . وكثير من النظريات الرومانتيكية عن الخيال والإلهام تبدو في الأفق التاريخي مجهودا لايجاد بديل مقبول للمصدر الإلهي لأقوال الكهانة ومن ثم ترخيصا للتعبير نشأ بدون تفسير وامتد بدون تأكيد ، وقد ترك امرسون في « الفريزة والإلهام » اعترافا مواربا بالمشكلة مع حل ربما استطاع أن يني الطريق للقيلين :

« يعمل الشاعر من أجل غاية فوق إرادته ، وبوسائل خارجة عن إرادته أيضا ، .. يمكن أن يعرف الإلهام الشعري بأنه هو الغايات فوق الإرادة متحققة بالوسائل فوق الإرادة . وبينما لا توجد أي إشارة للجنون فإن الشاعر الذي يصفه امرسون ليس هو على النحو الذي يحبه . هذا القول يدل على الاختلاط والتناقض الذي تجده عند أصحاب النظريات في القرن التاسع عشر حين يحاولون أن يفتوا منكلما أسطوريا بعيدا وبذلك يفتون ادعاءات الكهانة التي يمارسها العقلانيون .

والثقافات الأدبية الغربية لا تبدو من أول نظرة متأثرة إلى حد كبير بالتحفظات السقراطية ، فإن كل فترة تالية أعادت تثبيت الشاعر في وظائفه السامية . والممارسة الحقيقية مع ذلك كانت ميسرة بنظرية التقليد وبالخصائص الهوراسية التي بالرغم من تعدد شرحها تملك قوة اضعاف الحماسة التنبؤية وحدت من إفراط التعبير . وإذا كان الشاعر الأوربي قد استمر في مناجاة ربان الشعر فإنه قد اعتاد أن يحافظ على موقفه كفعل حر وفنان واع . ومتنبئو بوكاشيو كما نراه في كتاب « أنساب الآلهة والناس » من المصادر الكلاسيكية المتأخرة ، لم تفقد شيئا من العقل ولا من الحرية الشخصية من جراء الاستماع للإلهام الإلهي . والتعبير الشعري على الأقل حتى نهاية القرن الثامن عشر يتجاوب مباشرة مع التقسيم الثلاثي للعلوم Trivium ويسجل بوضوح تأثير نصوص البلاغة ، ومن حيث أن الشاعر يمارس لفن الألفاظ ومن صناعات اللغة الواعية كان ينقصه ادعاء العصمة من الخطأ الذي يمنحه له الإلهام وربان الشعر ، وبالتالي عرض نفسه للشكوك التي ساورت الكتاب القدماء تجاه المشتغلين بالبلاغة . ومع ذلك فإن نظرية المحاكاة اذ ركزت على العرض أكثر من

تركيزها على التعليم الخلاق أعطت دفاعا متنوعا ضد اتهامات الزيف مع أنها تركت الشعر قابلا للتصحيح . ولا يمكن أن يقال ان العصور الوسطى وعصر النهضة استطاعت أن تزيل الشكوك الأفلاطونية القديمة ، ومع هذا فإن أغلب شعراء هذه المناطق كانوا مشغولين باعلاء الفضيلة في لغة لائقة وعقيلة . والرومانتيكية بالتأكيد لم ترفض أيا من الأغراض الصحيحة للأدب ، ولكن القصور الرومانتيكي للشعر كنتاج لرؤية متعالية كان يميل لتحرير الشاعر من القوانين الكلاسيكية للفكر والتعبير وتحريره من الالتزام بالعرف (ان لم تكن بالواقع الموضوعي) ، وهو ذلك الالتزام الذي فرضته نظرية المحاكاة . والرومانتيكيون اذ أرادوا التحرر من القيود التي سفتها الشعراء الكلاسيكيين الجدد كانوا مضطرين اضطرارا شديدا الى أن يبسطوا فنا شعريا مبائنا ، وأن يتبنوا علم نفس وميتافيزيقا مناسبين . وأعمالهم الفطرية قد درست كشروح منسقة وكانت ذات قيمة لحدوس يتوصل اليها من حين الى حين . ومع هذا ففي محاولتهم أن يكونوا راضين عما أعدوا اكتشاف أدوات التفسير النيو القديمة ، وفي الوقت نفسه كشفوا الغطاء عن مشكلات خطيرة متصلة بمجال اللغة .

- ٢ -

وبالرغم من اختلاف لغة الشعر الرومانتيكي بقدر كبير واتفاقها بقدر ضئيل فانها تمثل من ناحية الضرورة النظرية بعض درجات الرفض للقواعد المتضمنة في العروض الكلاسيكية للنحو والبلاغة والمنطق . والإلهام لم يكن من الممكن من حيث المبدأ أن يكون سهل الانقياد لقواعد لغوية لم يثبت شمولها . وبالتأكيد أخفق شعراء القرن التاسع عشر في استخدام ميزاتهم التعبيرية الى أقصى مقدرتها ، وبقيت السريالية لكي توضح التحولات غير العادية التي تستلزمها من أجل أن ترسم الواقع الداخلي . وقد كان للرومانتيكيين مبررات أقوى مما تصوروا للشك في دروس التقسيم الثلاثي ، وذلك لأن الشروح الكلاسيكية لفنون اللغة لم تكن معيارية فقط ، ولكنها كانت بقدر كبير استنباطية ، ولم تعكس كتب النصوص الاستعمال العادي في أي فترة تاريخية ، كما أنها لم تستنفد الأشكال الممكنة للتعبير . ومع ذلك فإن للقدرات العقلية عند القدماء ماكان من آثاره المفضلة أن تصنيفهم لوقائع اللغة ظل قائما في النحو والمنطق حتى القرن العشرين وفي البلاغة الى وقتنا هذا . غير أنهم بذلوا جهدا أقل بكثير في البلاغة ، ربما لأنها كانت أقل تأثرا بكبد الذهن من الفنون الأخرى . الى جانب ذلك كانت عرضة للنزاع مع مشكلات أخلاقية . ولقد أحيت نظرية التعبير كل الشكوك القديمة في أدوات الاقتناع . وقام الرومانتيكيون بدون تفكير ظاهر بربطها بالتكلف وعدم الاخلاص . وإذا كانت البلاغة قد نبذت من حيث المبدأ فقد بقيت ظاهرة للعيان من حيث الممارسة . والحيل المزدهرة يمكن أن تورد لها أمثلة في شعر القرن التاسع عشر ، وإن لم تكن بقدر وفير كما في عصر النهضة حينما كان الفن القديم يعتبر بدون حرج أساسا للكتابة الناجحة . والفلاسفة الكلاسيكيون ملومون الى حد ما في استعمار الالتباس عن خاصية البلاغة وامكانياتها . ولكن لأسباب

غير واضحة تمام الوضوح مال الشعراء والنقاد الى ان يقبلوا بغير تمحيص الافكار المشتبهة التي كانت تنسب الى هذا الفن . ومع انه لا محل لافتراض ان القرن التاسع عشر كان يستطيع ان يعطى اجابات حاسمة للأسئلة الأخيرة التي وضعها البلاغة فان البحث السطحي كان من الممكن أن يشير شكوكا خطيرة من الآثار الأدبية للإلهام .

وعلى حين أن البلاغة كفى تام للإنشاء قد عاشت مزدهرة في خطابة القرن التاسع عشر فيبدو أنها كانت بالنسبة لأغراض الشعر تعنى في المقام الأول الإلقاء أو الأسلوب والمحسنات البديعية واستعمال المجاز ، وهذا الجزء من البلاغة هو الذي اشترك فيه الأدب مع الخطابة والجزء الذي تنظر اليه الفلسفة بشيء من الارتياب . وقديمر (لوك) في كتابه « بحث في الفهم الانساني » (٣ ، ١٠ ، ٣٤) عن الرأي السائد القائل بأن اللغة المجازية بالرغم من أنها ليست خطأ في المسائل التي يقصد منها المتعة ، فانها غير ملائمة للمقال المبني على وقائع . وبحثها في نطاق الشكوك في المجازات فان مناقشات (ورد سورث) المتأرجحة عن اللغة في « المقدمة » (١٨٠٠) يمكن فهمها ، ولكن تجاوزنا للتجريدات المشخصة والتعبيرات المؤثرة التي قد أساء استعمالها الشعراء الضعفاء في القرن التاسع عشر لم يكن يستلزم بالضرورة تجاوز البلاغة . ولم يستلزم أيضا ان لغة الرجال التي اقترح وردسورث أن تحفظ فيها الحقيقة الفلسفية كانت خالية من الحيل المشكوك فيها . وإذا كانت الرومانتيكية قد جاوزت الكلاسيكية الجديدة فان ذلك بوسائل غير تجنب المحسنات البلاغية . والحقيقة ان الشعر الرومانتيكي المميز المدمم بواردات الهمة أو عملية للتعبير لم يكن يستطيع ان يحقق شيئا من النجاح بدون صنعه ، وان يكن هذا الظرف قليل الاتساق مع دعاوى الصوت الداخلي . والرومانتيكيون في الواقع لم يهتموا بانكار الفن قدر اهتمامهم بالتوفيق بينه وبين الإلهام . هذه البراعة ربما كان من الممكن تحقيقها في عدد من الطرق المختلفة المقولة ، ولكن عمل « بودلير » يسترعى الانتباه على الخصوص من حيث أنه يحقق على الأقل أحد المميزات الهامة التي تقدمها الفلسفات الصوفية للنظرية الرومانتيكية : « عند المتنازين من الشعراء ليس ثمة استعارة أو مقارنة أو نعت الا ينطبق انطباقا رياضيا محكما على الظرف الواقعي . لأن هذه المقارنات وهذه الاستعارات وهذه النعوت مستمدة من ينبوع الذي لاينفد ، ينبوع القياس الشامل ، ولأنها لايمكن أن تستقي من أي ينبوع آخر » . ومذهب المطابقات ومقدرة الشاعر في قراءة الرموز المسلم بها تدل على ان التعبير الشعري يضارع في صدقه أقوال العرافة ، حتى لو مثل هذا التعبير جميع الأماكن والموضوعات واستعارات الفن البلاغي ككل .

والسؤال نفسه عن مصدر الاستعارات الذي اجاب عليه بودلير بثقة وعلى نحو سفسطائي قد تناوله « جورج كامبل » في القرن الماضي بدون تحيز صوفي وربما تبعنا لذلك بحسب اصدق للطابع المميز للمجاز . وبينما لم يتابع اقتراحه حتى يصل به الى نتيجة نظرية ذات دلالة فانه كان بمثابة تقدم لربط أدوات الانتاج الشعري بالنشاط العقلي السوي : « بعد أن فرغت من مناقشة ما اقترح هنا بشأن المجازات

سوف اختتم كلامي بأن هذه المناقشة كانت فرصة لأن تكشف عرضاً أن المجازات بعيدة كل البعد من أن تكون اختراعات مصدرها الفن ، بل إنها بالعكس ناتجة من المبادئ الأصلية والأساسية للذهن الانساني . . » وقد افتقد القرن التاسع عشر بدون شك نظرية سيكولوجية مناسبة لدعم هذه الفكرة واكتفى كامبل بملاحظة عامة من هذه الفكرة : « ولكن لتعقب تلك المجازات حتى النابع التي تنبثق منها في الطبيعة الانسانية ، قلما نجد حتى الآن من حاول ذلك » ، فهذه المسألة لم تتابع ، الأمر الذي دعا هـ.و. ويلز للملاحظة في بداية هذا القرن عندما بدأ دراسة عن الاستعارة الشعرية : « البحث هنا قد تجاوز قليلاً أعمال البلاغيين الكلاسيكيين » وبعد بضع سنين اكتشف « بول فاليري » نقطة الضعف نفسها في البحوث ، وانتهى بالشكوى المرة من هذه الحال : « فإن أنا أردت أن أثبت هذه الاستعمالات أو بالأحرى أن أثبت سوء استعمال اللغة الذي يضعونه تحت الاسم الغامض اسم « الاستعارات » فلن أجد شيئاً أكثر من الآثار المهجورة جداً ، آثار التحليل المعيب ، الذي حاوله القدماء لهذه الظواهر البلاغية » . لم يكن من الصواب بالطبع أن نقول أن الاستعمالات الشعرية للمجاز قد أهملت تماماً ، لأن الاستعارات جذبت انتباه هذا العدد الوافر من الباحثين الذين مارسوا البيان . ومع هذا فالبيان في ذلك الوقت المبكر كان منشغلاً بالصفات المميزة للفرد واساليب العصر ولم ينشغل كالعادة باللامع اللغوية فهو المجردات ، وقد كان « فاليري » على حق حين افترض أن تحليل الاستعارات . باعتبارها ظاهرة عقلية ، لم يقم به أحد بعد .

وقد رأى البلاغيون التقليديون في اللغة المجازية زخرفة وبالتالي ابتعاداً عن المعيار قصد به أن يثبت في أي قول يدمي التعبير عن الحقيقة شعوراً يؤدي إلى القبول عند المستمع . ومن المؤكد أن أرسطو حين الاستعارة كعامل للحديث المؤثر . واعتبرت كنيسة العصور الوسطى الاستعارة أو المجاز الرداء المناسب للحكمة الإلهية وعلى الرغم من ذلك ساد الاعتقاد القائل بأن الاستعارات كانت إلى حد ما انحرافات لفظية ، أو كما اعتقد « جورج بنتهام » « على نحو ما سوء استعمال أخطاء في الحديث لأنها تتعدى الحد العادي للقول الشائع ، وتشغل نفسها بخداع الأذن وكذلك العقل . . » ودون أن يستثنى الاستعارة والمجاز من هذا التعميم وضعها على رأس قائمة أمثلة تضم اللفز والمحسنات والتهمك والسخرية والمبالغة . وقد كان الأساس في إثبات حقيقة المجازات هو افتراض أن اختلاف الصورة يؤدي إلى اختلاف التأثير . وقد أقر بنتهام هذا انظراف بإيراد الألفاظ اليونانية كنعوت تصف وظائفها القائمة بذاتها . ومع ذلك فإن تحاليله لا تكاد تلمس المسائل الجوهرية من إنتاج المجازات وإدراكها ، ولم تك في الحقيقة تقدم فهماً لعلقتها بالفكر لأبعد من النقطة التي وصل إليها القدماء . في القرن الأول الميلادي قدر « ديميتريوس » قوة المجاز بالنسبة للخوف والوجل الذي يبعثه التعبير المظلم المؤثر . وقد افترض (كوينتيلين) أن المبالغة يثبت أنها جذابة بسبب أن أحداً لا يقتنع بالحقيقة المجردة . وبعد ألف وثمانمئة من السنين لم يستطع (كامبل) أن يدخل تحسيناً على هذه التفسيرات السطحية ، سارداً المجاز المرسل على سبيل المثال كاستعارة تبعث الحيوية بسبب التركيز على أكثر أجزاء

الموضوع تشويقاً . وهذا العيب في النظرية العامة بارز عند ويلز الذي قدر امر «الصورة البيانية المتهاوية» ، معرفة بأنها مجرد احياء بالاستعارة في عبارات عاطفية غامضة «انها تقوى وترفع وتعظم لغة شكسبير وتجعل سطور سينسر لاذعة» . وأقاريل كهذه تكشف عن النظرة الاصلية التي لم تصحح ، نظرة الفن البلاغى : صور التعبير صتفت ووضحت بشواهد من مؤلفين نموذجيين لأغراض تربوية دون اهتمام كبير بتأثيرهم على شكل الادراك . واذا حكمنا من مناقشة غير حاسمة عن الكنايات والمجازات في بداية الكتاب التاسع من «النظام الخطابى» وجدنا (كوبنتلين) غير مهال بأن يعطى للمجاز اى وظيفة لاثارة المشاعر على نحو اعتباطى وقد نبذ الآراء المعاصرة والراى القائل بأن المجازات ترتبط بالانفعالات في جملتها ، وأهم من ذلك أن مضامين المعرفة تتغير تغيراً جوهرياً بالمجاز . ومن وجهة نظر الخطيب فالفكر شئ منيع على انزخارف المختلفة التى يتطلبها الاقتناع ، «لأن الشئ الواحد يعبر عنه أحياناً على أنحاء مختلفة ويبقى المعنى لايناله التغير» ، وإن تكن قد تغيرت الالفاظ» (ترجمة ديوب) أما أن يكون «كوبنتلين» قد تكهن بمتضمنات عكس هذا الراى ، أعنى وحدة الفكر والتعبير . فهذا بالطبع لايمكن أن يعرف ، ولكنه لم يكذب فوته أن يدرك أن السماح للمجازات بوظيفة متكاملة في الكلام يمرض فن الخطابة (وفن الشعر أيضاً) لليجوم من جانب الفلاسفة .

واذا لم نر في المجازات الا مجرد زينات فربما رأينا أنها تعوق السير العقلى الى حد ما ، ولكن حين رثى فيها أنها صور فعلية من صور الفكر فإنها قد وجدت واستغلت جميع هذه النزعات اللاعقلية للذهن التى وقفت الفلسفة جهودها على التغلب عليها .

وبينما كانت سلامة البلاغة في التقاليد العقلية تتطلب الانفصال النظرى بين الفكر والمجاز ، فإن دعاوى الرومانتيكية تتطلب علاقتها العضوية . وزخرفة ثمرات الإلهام حتى لو كانت من أجل أغراض حسنة ومحترمة لا تكاد تقل عن العيب بنظام القول الإلهى . ولكن المجازات على أنها من تمام الطريقة الشعرية كان يرى فيها أحياناً انتهاكاً للغة ، وأصبحت بهذا المقياس انتهاكاً للعقل . وقد وقفت العقلانية بمعنى عن خطر قاعدة أن التعبير لابد أن يناسب الفكر بشكل أشبه بالقفاز ، بالرغم من أن القفاز ربما يكون منقفاً ومعمداً بدرجة تخفى معالم اليد . ومع ذلك فالتركيب العضوى الضرورى للنظرية الرومانتيكية أزال التمييز بين اليد والقفاز . ومن ثم أدخل الرؤية الشعرية مع أدوات تعبيرها على نحو لم يحدث من قبل . ولغة الشعر بقدر ما كانت تعتمد على المجاز وبالتالي تبعد عن الأحكام المفترضة للكلام تبعدت أسلوباً من القول يتحدى أساساً العقل القياسى ، ومن ثم معايير العقل السليم المنضمين في العروض التقليدية للنطق . والشعراء المتنبشون من (بلاك) الى (بش) نازعوا ادعاءات الوضعيين والطبيعيين اعطاء تفسير ملائم للعالم التجريبي ، ولكنهم في الوقت نفسه لم يكونوا معدين للتمسك بأسس نظرية مقبولة بأن أسلوب المعرفة الحدسى عندهم استلزم أسلوباً للقول بعد بعداً تاماً عن الكلام العلمى وبشكل ظاهر من خلال المجاز . وبينما اطلقت السريالية العنان آخر الامر للغة لتحنفى بالمظاهر

بالاعتقالية للتجربة ، فان الرومانتيكيين الانجليز الاوائل لم يستطيعوا دون حرج كبير ان يعترفوا اعترافا تاما باعتمادهم على حيل اربطت امدا طويلا بالخداع ، او ان يجاهرها بنحدي طراز الفكر المنطقي الذي تناصره العقلانية . ونظرية الالهام منسجم من فصل الفكر عن التعبير . ولكنهم مع ذلك ارادوا ان يحاكو فكرة (سيدنى) في «الفيلسوف الشبهي الصحيح» ، وبناء على ذلك لم يستطيعوا ان يسلموا ، دون اعتراف بالاعتقالية ، بان المجاز يقدم النماذج التي انفتحت مع حقائقهم العليا . وعلى هذا النحو رآوا ان هناك فرقا كبيرا بين رفض الزينة كفن زائف وبين قبولهم اللغة المجازية التي يستعملها الشعر بالضرورة كشيء متعادل مع التجربة .

واذا استلزم البلاغة تناول اللغة من اجل الاستمالة فان المنطق استلزم ترتيبا للغة طبقا لنسق من الاحكام لا يستطيع ان يتلاءم مع اوهام الخيال المتعري ، وبينما لم يقدم منطق «ارسطو (الاورجانون) شيئا شبيها لوصف حركات الذهن في الواقع . بل قصر همه على تنظيم قواعد لتحديد صحة القضايا ، فانه في الحقيقة قد عرف التفكير الصحيح لغراض الكلام وفرض قواعد التعبير العقلي على الشعراء كما فرض على غيرهم من المتكلمين . وبين «فرجيل» و «جرجى» لم يصادف الشعراء اى صعوبة في تدوين شطحات الروح ، ولكن تنظيمهم للغة كان اقل تجاوبا مع الاخلال الواقى للادراك والتصور عنه مع قواعد العقل . وباستثناء «فن الالقاء» كاتب البلاغة تجنح للمنطق شيئا فشيئا ، والصور المجازية لهذا التقسيم الاشكالي نفسه قد حصنت ضد مضمون الفكر عن طريق نظرية المحسنات . والقرن التاسع عشر كما لاحظ «توماس دى كوينسى» في مقاله «البلاغة» مال لان يوحد بين الفن القديم للاستمالة وبين المجاز المزوق ، بالرغم من ان الاستعارات كانت المنبع الاساسى لما يلبس الفن الجدلى من حرج . وقد كانت الاستعارات اشد احراجا للشعراء بقدر ما كانت تلزمهم نظريتهم بالتوحيد بين الفكر والتعبير ، ومن ثم بأسلوب من القول ينازع قواعد العقل ضمنا حينما يستخدم المجازات . وبيدو «وردسورث» في «المقدمة» (١٨٠٠) انه قد تبين المشكلة ، وانه قد اختار ان يبقى مع التقاليد العقلانية، وبينما كان يميل لاعتقاد ان لغة الشاعر «لا تختلف في جوهرها عن لغة الناس الآخرين الذين يحسون احساسا قويا ويرون رؤية جلية ، فانه افترض ان الشاعر ربما «يستخدم لغة خاصة في التعبير عن مشاعره من اجل ارضاء نفسه او ارضاء اناس مثله . وبصرف النظر عن مسألة التناقض فمن الظاهر ان (اوردسورث) قد انتهى الى القول بان صورة ما ، سواء تنبؤية او غير ذلك ، ينبغي ان لا تبعد عن النسق العقلي . واذن فما لم تكن مدافعين عن ذلك الاعجاب الذى يقوم على الجهل ، وذلك السرور الذى ينشأ من سماعتنا لما لانفهم ، فلابد للشاعر من ان ينزل من عليائه المزعومة . ولكي يثير التعاطف العقلي يجب ان يعبر عن نفسه كما يعبر غيره عن انفسهم واذا اغبرنا الطابع الاعتقالي للموقف الرومانتيكى نحن هذا قولا مشيرا للدشنة ، انه يفترض ان الاندفاعات الواردة من غابات الربيع يمكن ان يعبر عنها طبقا لقواعد العقل وفي لغة شفافة نسبيا .

وبينما برر «وردسورث» تعلقه بالأقوال العامة الرنانة وطموحه الى ان ينظر

اليه على أنه شاعر فيلسوف فقد أنكر الوسائل التي استخدمها الرايون عادة لجعل الاسرار الاخيرة ظاهرة للعيان . ولم يكن (بلاك) ولا (شيلي) مستعدين لتخفيف صوت الانهام ولا الرمزيون بالطبع ، ولكن هؤلاء راوا ان الناس أشد ما يكونون انبهارا بما يقصر عن افهامهم .

ومن المؤكد أن النظرية الشعرية والاسلوب الشعري يتغيران بالتبادل : ولكن لا العمليات الذهنية الواقعية التي يمكن أن يقال أنها تحدث الشعر ولا ادراك الملامح التعبيرية تستطيع أن تتغير نتيجة لنظرية ما أو لاي ظرف عارض آخر . وعلى قدر ما يستطيع أي انسان أن يفرف فان عادات الذهن التي يستخدمها الشعر لم تغير منذ (هوميروس) ، حتى برغم مايفترض من أن النظرة العلمية الى العالم قد حلت الى حد كبير محل الشعر الاسطوري . وبناءً عن تبديد أسرار الاتاج الشعري قد عملت النظرية الى حد ما لمساندة المقاييس العملية ، ولكن على الخصوص من أجل تعريف وتقبل علاقة الشعر بالصورت المختلفة للواقع . وبناء على هذا ما من شيء ذي أهمية للانشاء بل درجة من الالتزام بالواقعية الميتافيزيقية ينعكس في تصور (يوب) الكلاسيكي للتعبير بأنه «رداء الفكر» . وفي قرار (وردسورث) بترجمة الرؤية في اللغة الى الفهم الشائع ، وفي عرض «اليوت» «للمعادل الموضوعي» . وإذا اعتبرنا هذا التقسيم من الناحية العملية وجدناه يفصل الماهية الفكرية عن السطح الخارجي للغة وبالاخص المجازات ، ومن ثم يؤكد دور الشعر في الحفاظ على الحقائق الخالدة . وفي حين أن الشعر يمكن اعتباره منشأة من هذا القبيل فانه الى الآن ليس أكاديمية ولا مدرسة ولا يستطيع أن يطبق المناهج الجدلية للكشف عن الحقيقة . ولما كان «اليوت» رمزيا وراثيا فقد فهم جيدا امكانيات القول العام الشفاف ، وفهم ايضا مقام المجاز في القول التنبؤي . وفائدة المعادل الموضوعي عنده كما عند «فاليري» ربما كانت في نزع اسرار منابع الرومانتيكية للتعبير أكثر مما هي في تأكيد التميز المنطقي للشعر التقليدي . وإذا كان «اليوت» شاكيا في «القياس الشامل» فقد قسم البرهان على ما أعده «بودلير» منفعة فعلية للغة : «أن تناول لغة ما تناولنا علميا انما هو ممارسة ضرب من السحر شبيه بتحضير الأرواح» . وهذا لا يقل شيئا عن بلاغة الدجل التي تحبط العملية التربوية ، وتعارض الفصل الكلاسيكي بين الفكر والتعبير ونظرية التعبير لم يكن من الميسور طبعاً أن تتحمل كثيراً من الصنعة المتكلفة ولا أن تتحمل ما ظن متأخرا في موهبة «اليوت» الشعرية في التعامل مع ربات الشعر .

ربقدر ماكان الرومانتيكيون صوفيين استطاعوا أن يرحبوا بفكرة أن اسرار النظام المجاوز للفيغة التي ومضت ومضات قصيرة في أوقات التجلي قد جاززت قدرات اللغة البشرية . ومع هذا لم يستطيعوا كشعراء أن يشاركونا بقدر ملائم في شكوك الرجل الصوفي في قدرات اللغة . وإذا كان الشعراء مضطرا الى تأكيد قدرة الشعر على الأقل في تقديم تلوينات لبصائر الصوفي العميقة فان الشاعر كصوفي لا يستطيع مع ذلك أن يسلم بأن اللغة تشارك في الرؤية . وقد كشف (وردسورث) عما في نفسه مع حلوه المعروف في «تنتيرن ابي» :

ويولد لي ان اتين
في الطبيعة وفي لغة العبي
المرسة لا تقى الفكرى النقية ،

ولكن الأفكار ، وان تكن الشهادة عليها عن طريق لفته ، غير مسئولة عنها على
اى وجه من الوجوه . ومع هذا فان الرومانتيكية كانت قادرة على أن تولد من منابعها
المتباينة نظرة سحرية تامة لوظيفة اللغة كما تشهد على ذلك قطعة مختلطة اختلاطا
رائعا فى « برومئوس طليقا » :

اللغة أغنية اورفية دائمة
تمسك بانسجام رائع خيوط الافكار وصور
بدونها لم يكن لها شكل ولا معنى

وفي هذه اللحظة لم تكن اللغة عند (شيلي) أداة الشاعر العابثة المتخفية بالجلال
الالهى ، ولكنها كانت الكلمة الخلاقة عند الساحر الذى استطاع أن يامرأها عن طريق
الإشارة والرمز ، ومن ثم هيمن على مملكة الصوفى المبهمة . ليس للصوفى والساحر
دوران متعارضان كما لاحظ (كارل فوسلر) ، فقد فاز الساحر بالسيادة عند (فيكتور
هوجو) ومن بعده عند الرمزيين دون أن يقضى على الصوفى : وباستغلال الخصائص
السحرية للغة - وعلى وجه التحديد الرمز - أراد الرأون أن يجعلوا كل ما استطاع
أن يورده الصوفية فى الفاظ مبهمه ظاهرا للعيان . ودعواهم ادراك نماذج الابدية
تطلبت تفويضا قادرا على التأثير وهذا على الأقل ما قدمه التصوف حتى فى عصر
متأخر كعصر (يتس) .

اما المفاسس الحقيقية التى قدمتها الاصوات البعيدة فانه من الصعب تأكيدها
ولكن الرأين كانوا على استعداد متزايد لتنقية لغة الإلهام مع اهتمام كبير لميزاتها
التعبيرية . وإذا كان (بودلير ، بعد (بو) أصر على التمسك بالدقة الرياضية فان
«ملازميه» قد أشار بحيل كتلك التى يستخدمها البلاغيون وان يكن قد أوردها باسم
«أزفيوس» . وفى الحقيقة نجد أن الفلسفات القديمة المنهزمة التى كانت قد مكنت
ارومانتيكيين من احداث تمرد على التفسير العقلانى للتجربة يتفاوت فى درجته قد
استلزمت موقفا تنبؤيا ، ومن ثم التباسا خطيرا حول منابع فن الالفاظ . ونظرية
الاندراك التى تعطى لاصواتهم التنبؤية حقها تنسق بقدر كبير من قلة اللبابة بين
ادعاءهم الإلهام والكشف وتظهر مهارات فى تناول اللغة من طراز عال يكتنفه الحرج
والتعثر .

- ٣ -

وبقدر مادعى الرومانتيكيون الوصول الى المجاوز للطبيعة كانوا مضطرين أن
يأتوا بمعرفة جديدة ، ولكن ماكشفوا عنه لم يكن جديدا ولم يكن دائما معرفة ، كما
تبينه القرن التاسع عشر بلا ريب . وبالطبع لم يكن الشعراء مكبلين بعوائق الوظيفة
من اكتشاف ذى دلالة ، وانه من الممكن جدا أن حدوسا جديدة للعلاقات الانسانية

والتكونية كان يرجع الفضل فيها اليهم . ومع هذا ففى اوقات سجلها التاريخ كانت الجدة فى الشعر اقرب الى أن تكون فى ترتيب العناصر المعبرة من أن تكون فى القضايا المتعلقة بالحقيقة . وبالرغم من أن كثيرا من الشعر الرومانتيكى قد دعا لمزيد من التحليل فى عبارات فلسفية فان النتائج قد كانت ذات معنى مشكوك فيه بالنسبة للفن الادبى ، وربما لم يكن لها أى معنى على الاطلاق بالنسبة للفلسفة النسقية . ومثل هذه التصورات الفلسفية التى استخدمها الشعراء بالفعل فى القرن التاسع عشر كما استخدموها من قبل كانت عموميات كبيرة أو صغيرة ، ومن العسير أن تعد هذه هى الأساس الاول للنجاح فى الشعر . وإذا اغفلنا ماتدين به العموميات للكشف فانه ليس من الممكن انكار استعمالها الشعرية ، وإذا كان الفكر باعباره كيانا قابلا للتجريد لايزود الانجاز الادبى الا بالنزr اليسير فان الصور التى يأخذها الفكر ربما تكون ذات دلالة كبيرة بالنسبة لما يطلق عليه من غير تدقيق التأثير الشعرى ومع هذا فان صورة الفكر تكون تصورا خاويا مالم ترتبط على نحو مقبول ومالم تنحد بدرجة ما بصورة التعبير . والصور المميزة للتعبير الشعرى ، كما تبينها حتى الآن ، هى الصورة البلاغية الى حد كبير ، وتلك الصور ، على نحو ما اشرنا من قبل يمكن أن ترتبط فقط مع الفكر على حساب العقلانية . وصور الفكر تطرح صعوبة أخرى من حيث يبدو انها تفترض القسمة الثنائية الى صورة ومضمون ، وبالتالي تترك الجزء العرفانى منفصلا نظريا عن اللغة . ومع ذلك فالفكر غير ممكن معرفته ، بل انه فى الحقيقة غير ممكن تصويره بدون الالفاظ المعبرة عنه . ومن الأجدى أن يعتبر عملية تعمل الافكار فيها بمثابة حدود فى العلاقات المتعاقبة . وجدة الشعر ان لم تكن فكرية فانها بالضرورة صورية ، ويلزم عن هذا أن العموميات انما يكون لها القدرة على الحركة تبعا لصورتها الاستعارية . وعلى عكس رأى القدماء فان صور التعبير الاستعارية ربما تكون نماذج لتجربتنا للعموميات تجربة واقعية لا مجرد زينات لفظية .

وبينما كل الخواص السمعية والفكرية والصورية التى يستطيع التحليل أن يتبينها فى المقال الشعرى تكون بالضرورة فى متناول الادراك فليس ثمة خاصة أو مجموعة من الخواص يمكن أن يقال انها تنفذ (بصورة يمكن البرهنة عليها) الى الادراك وأن تسبب أثارا معينة . والأقوال عن الآثار التى يحدثها الشعر ، معراء من التعميمات المشروعة ، هى من قبيل الأحكام الذاتية عن المدركات الحسية ، مقدمة على انها أسباب معقولة تتفاوت فى درجات استعمالها .

وإذا لم يكن من المستطاع أن تحدد القيم التعبيرية للملامح الشعرية الخاصة تحديدا موضوعيا فان نوعية الادراك ليست بشئ يمكن التنبؤ به وليست بشئ يمكن معرفته إلا أن تكون بمثابة شهادة شخصية . والانطباعات الناتجة عن الكلام الشعرى تختلف اختلافا كبيرا بحيث تسمح بالقليل من الاستنتاجات الثمرة ، وبناء على ذلك نفترض عكس اقتراض أحد علماء «الأثروبولوجيا» الثقافية أن صور الادراك سواء كان واعيا أو غير واع ليست ميسورة لكل الأفراد على حد سواء ، ويسير التحليل دون اشارة مباشرة الى الاختلافات فى القدرة الإدراكية ، وإن يكن يتجه ضمنا الى

القارئ المتعلم ذى الحظ العليل من التعليم في تصنيف الوقائع على علاقات سورية موضوعية ان لم تكن تصفية تماما فانه لا يمكن اقرارها والتصديق عليها . ومع هذا فاليجب يمكن اصلاحه الى حد ما اذا استطاع المجاز ان يبدو في مكانه ان يتضمن في صور حاسمة بالنسبة للادراك ، ولما كانت الاستعارات من حيث المبدأ مستبعدة من الكلام العلمى وكانت متبينة على أنها الاختلافات الظاهرة للغة الشعرية فهي بالاستنتاج علة لتلك الآثار الخاصة بالشعر . وهذه القضية لاستلزام ارتباط الاستعارات بالانفعالات الواحدة ولا قبول فكرة طبيعة انسانية مشتركة ، انها متفقة مع النظرة الداهية الى ان صور التعبير هي صور التفكير ، او ان الاستجابة الجسمانية والدهنية حقها فان صور التعبير هي صور التجربة . اذا نظرنا الى المجازات بهذه النظرة وجدناها مشاهد متاحة للجميع تستنفذ كل صور التجربة التي يمكن ان يعبر عنها بالكلام ، وهي بناء على ذلك عناصر للحديث لها آثار انتخابية ، واذا سارت التجربة الواقعية في متاهات توصف بالمجاز فان الشعر لا يكشف شيئا ذا أهمية مثل المشاهد التي منها ينظم الادراك العالم الظاهري . اما ان هذا لابد ان يبدو بعد التأمل كانه عالم منحرف العلاقات ولا يمكن ثباته ، وهذا ربما لا يرجع الى احراف الشعراء ولكن لظرف ان الفكر بعيد تنظيم الادراك تبعا للنموذج العقلي . واذا كان الامر كذلك فان الرومانتيكيين يمكن ان يقال عنهم انهم اكدوا قيمة التجربة الواقعية وانهم قد ضيقوا الهمة التي فتحها كانتط بين الفكر والادراك .

والقول بان المجاز أساسا يستنفذ صور التجربة التعبيرية لايعنى القول بان مايقرب من مثنى مجاز تبينها وشرحا الدارسون بين العصر القديم وعصر النهضة اما أنها شاملة أو أنها على كل حال صادقة من حيث الادراك . ويحتمل جدا أن بعضا من الصور الدالة بالرغم من اعتبارها عند تحليل اشعار معينة أشياء جديدة لم تكن قد عرفت بأنها اضافات مشروعة للقوائم التقليدية ، ولكن أكثر من ذلك احتمالا أن البلاغيين قد أكثروا من التقسيمات بما يجاوز الحد اللازم . وفي حين أن التجربة لاشك تسجل التكرار مثلا في تنوع كبير فان احصاء الانواع الى أقصى حدود التفتن يبدو مضللا كتسجيل الفروق الصوتية الدقيقة في الكلام . ومن جهة أخرى لم تستنفذ قطعاً في استعمال الكلمة بمعنى مضاد لمعناها الحقيقي ولا في حذف اجزاء من الكلام يقصد به الدلالة على معنى ولا في التسليم جدلاً لاثبات مايراد اثباته . ومن حيث ان طابع البلاغة أدنى الى أن يكون عملياً من أن يكون نظرياً فان مجموعات من مجازات مرتبطة بها ولا يمكن التمييز بينها ربما تكون لها قيمتها كوسيلة لتنوع أدبي . وان يكن التسليم بهذا يعنى التقليل من شأن البحث في فروق اللغة هل تدل على فروق الفكر . ومما له دلالة أن النقاد المحدثين مع أنهم لايبالون بالتقسيمات الباردة و (الاصطلاحات المحيرة) للمجازات قد ميزوا بعض المجازات واعتبروها أكثر ملائمة للشعر وعلى الخصوص الاستعارة والسخرية والمفارقة والالتباس ، وهي مجازات من المهم ان نتبين انها قد تختص بالكل كما تختص بالجزء . ومع أنه لا يوجد سبب ظاهر لتفضيل هذه على البالغة والجناس والتشبيه فانها قد تكون في الواقع أجزاء ظاهرة من صنف لم نتبينه من الصور اللفظية التي تصف الافاق الاهم المتاحة للتجربة

الإنسانية . وإذا قررنا هذا الأمر بعبارة عامة أمكن أن نقول أن بعض الصور - سواء صُنعت على أنها استعارات اللفظ أو استعارات جمل - تبدو ذات أهمية بالغة بالنسبة لشكل الإدراك الحسى وبعض الصور الأخرى تبدو غير ذات أهمية . ولا يمكن أن نسلم خلافاً لرأى بعض علماء اللغات بأن التمييز اللغوى لمجرد امكانية اكتشافه متحقق في التجربة . والمجازات الدالة إذا أمكن تبينها ربما كان من شأنها أن تربط اللغة بالتجربة في علاقات ذات دلالات وأن تظهر بهذا خصائص الموضوع الجمالى الذى يحدد في الواقع نوع الإدراك الحسى . وإذا كان المجاز متعادلاً مع الإدراك فإن عالم الانطباعات الحسية - العالم الوحيد الذى يمكن معرفته مباشرة - يكون قد ابتلى بالتردد والتناقض وعدم الثبات بشكل ميثوس من اصلاحه . ويتمثل هذه الخصائص فإن الشعراء بالنظرة الأفلاطونية لم يحاكووا الواقع ولكن مجرد المظهر ، وعلى هذا إدينوا بأنهم مزورون . ولكن مع أن الكلاسيكيين المتأخرين كانوا أكثر وعياً من القدماء لجوانب الوجود المتعددة فانهم لقروا عديدة قبلوا وساندوا الصورة العقلية للعالم بمعناها الأفلاطونى الاصيل . ولما كان شعراء النهضة ذوى حيلة وبراعة في تسابل اللغة ليجاريهم فيها منافس فلربما استنفدوا صور الآفاق التى يمكن أن يتأمل منها جمال الانسان . ولكن على الرغم من كل مساعيهم لتجلية ما ينطوى عليه العالم المدرك من تعقد فقد بقى الواقع العقلى صحيحاً لم يمس . من حيث المبدأ على الأقل كان العقل حاكماً على البلاغة بغير استثناء «الفصاحة» . والمجاز لم يكن مسموحاً به بأكثر من أن يكسو الالفاظ المعبرة عن حقيقة مبسطة في صورة قضايا . والعلاقة الفعلية القائمة بين صور التعبير والتجربة كانت بالطبع غير متأثرة بنظرية الزينة ، ولكن في عصر النهضة - وبالتأكيد في عصر التنوير - كان العرض اللفظى متفقاً مع المنطق المتين للبرهان العقلى . وبينما لا نستطيع أن نقول عن الرومانتيكيين أنهم قد أبدوا الحرية الكاملة في التعبير فإن لفهم كانت في الأساس متجاوبة مع الالهام وشطحاته ، ومن ثم فإن المجازات اكتسبت كملاً فريداً من نوعه لم يسبق التنبؤ به، وبطريقة ضمنية وضعت موضع الشك صدارة قواعد العقل . ومن غير المحتمل أن الرومانتيكيين كانوا مستعدين لتحمل آثار افتراض جورج كامبل بأن «المجازات تنتج عن المبادئ الاصلية والجوهرية للعقل الإنسانى» لأن العالم المشار اليه لا يتملك حال الانسان ولا يعطى املاً كبيراً في اصلاحه . وإذا نظرنا الى المجازات على أنها مجرد صور للتعبير تخرج عن الموازين العقلية أمكن أن ننظر الى المفارقة والتهمك واللبس وتقيض الدعوى على أنها تصف نوعية الوجود المنحرف والعرضى . وإذا نظرنا الى هذه المجازات على أنها صور من التجربة ونماذج من الواقع وجدناها تحطم الثقة في النظام الكونى وتفتح امام انظارنا آفاقاً من عدم الاتساق والفساد واللامعقولة في طبيعة الاشياء . وأقل من هذا سواء أن الاستعارات للتعبير بالجزء عن الكل وبالكمل عن الجزء ذات وظيفة ترد الاشياء الى الجوهر وتبدو غالباً مدركة للواقع الجوهرى . ولكن على النقيض يبدو التشبيه صادقاً تماماً في ربطه بين عوالم الحيوان والنبات والمعادن في علاقات مشمرة يستسيغها المنطق . ولكن اذا كان التشبيه هو الطريق حتى للرؤية العلمية فإن استعارات الشعراء المتطرفة . تثير الشك لدى الذوق الدام وتحفم التقاسيم الجميلة للرؤية الموضوعية . وقد لاحظ «مارتن فوس» منذ بضع

سنتين قدرة الاستمارة على الإضاءة والاضلام الفوريين . وبينما يخلط الشعراء بين عوالم النوع . متعبدين في الطبيعة وغير متعبدين ، معظمين لها ومقللين ، فان تنظيمهم للغة يبدو عادة غير متناسب مع مرئياتهم الخيالية ، واجرومية السخف تختلف قليلا عن اجرومية العقل ، حتى ان التمثيلات والاسانيد غير المعقولة تقلد في سخرية مقاييس الناطقة . ومع هذا فاذا كانت المجازات نماذج للواقع المدرك فانه ربما يكون الناطقة هم الذين يقلدون في سخرية دون وعى بصور التجربة العادية . وقد سعى القدماء باستغلال الخصائص الوجدانية للغة الى جعل الحقيقة محبة الى النفوس ، وسعى الرومانتيكيون عن طريق ترديد الكلمة المهمة الى جعلها حقيقة عبا مرئية .

والبلغة كما تصورهما الكلاسيكيون افترضت وجود عيوب ذهنية يمكن الاستفادة منها بوسائل الصنعة اللفظية . وقد احتفت الرومانتيكية بالشعور - منكرة في الواقع العيوب الذهنية - ولكنها منعت الشعراء من ممارسة الادراك مع ملامح لغوية بها مسحة من الاستمالة ، واذا سلمنا بأن حقائقهم المنكشفة هي ان عاجلا او اجلا امور عادية في ثوب جديد لاحتاج عادة الى دفاع او عرض مستفيض امكنا ان نقبل ان هم الرائيين الرومانتيكيين لم يكن هو الاستمالة بل خلق مناسبات اشكالية دون الاستمالة بالمناهج الجدلية . وبينما يتنصل الكشف من مثل هذه المساعدات التي تستخدمها البلغة فان الامور العادية اذا اعتبرت اقوالا مجردة ليس لها الا قيمة وجدانية ضئيلة . وقد اقترح وردسورث ان يبعث التشويق عن طريق «توليد الخيال» ، وبعض الرومانتيكيين عنوا بالايحاء والاغراب للقصد نفسه فيما يبدو . وبأخذ كل هذه الاشياء في الاعتبار فان نجاحهم المتوالى يمكن ان يعزى فقف لتكبيرهم باى وسيلة للميول النازعة الى التخطيط في الادراك . واذا كان هذا هو السبب فان مثل هذه الحريات الممنوحة للتعبير كما ادعاها الشعراء على انها فضيلة الالهام قد وافق بينها المستمع الرومانتيكى وبين الحريات المتعادلة للادراك ، وفي غياب المعايير العقلية لم يكن هناك ضوابط واضحة على طاقات الخلق من جديد . وبينما اعتمد الرومانتيكيون الى حد كبير على قوة الخيال الموحى فالفالب ان العرض يكون اكثر فعلية حين يلتقى الادراك بأشكال ثابتة ومع ذلك اشكالية ، اى علاقات كتلك التي تصفها الاشكال .

ومن المفروض ان «بو» بدأ بالصورة تاركا للمعنى ان يظهر في اعقاب الابعاء ، ولكن من الملاحظ ان منظوراته الصورية هي في الغالب غير محددة لدرجة تجعل المعنى مشكوكا فيه . وفي هذا الشعر الرومانتيكى الذى يؤيد الزاعم التنبؤية ويخلق بناء على ذلك انطباع حكمة عميقة يكون من العليل ان نقول ان الصورة هي المعنى ، واستخدام استمارة لكل من الجزء والكل يزودنا بالبديل العملى الوحيد للنظام المنطقى الذى تنهرب منه الرومانتيكية بوجه عام . وربما توضح هذه الظروف قول فاليرى المتسرع بأن «ماهو» صورة» بالنسبة لشخص آخر هو «مضمون» بالنسبة لى» . وكما يقول ابرنزا فيج مع اصحاب نظرية الصورة : «بينما يلقي الذهن تلك الهيئة

المحددة في ثنايا العلماء الذي نحسه كالصور والاشكال من حولنا ، نجد المجمعات اللفظية تحقق نجاحا فعليا فقط حين تثبت صور التعبير صور التجربة» .

واذا كان الإدراك الحسى انما يكشف فى نظام لفظى ماكان قد وضعه هنالك فلا بد ، كما لاحظ «موريس ميرلو بونتى» «أن يحتوى الموضوع المدرك على البناء الذهنى الذى يستخرجه الإدراك الحسى» .

ومهما كانت ادعاءات الرومانتيكيين عن الرؤية فظاهر أن تنبؤاتهم نجحت علميا أحسن وجوها عندما صورت الارتباطات المألوفة للتجربة الانسانية . وبمعنى هام جملوا الحقيقة مرئية ، وإن كان النظام المغايط الذى صور عن طريق مجازاتهم لم يقدم أى وسيلة لحل هذه الارتباطات التى كمننت فيها الحقيقة .

- ٤ -

وأشعار الرومانتيكية التنبؤية الناجحة لاستطيع أن تتميز أو تفضل على عروضهم الشعرية للنظرية الميتافيزيقية والسيكولوجية إذا كان مغزاها الذى هو الكشف يفترض أن يحكم الفن . وباعتبارها دلائل على الرؤية المتعالية فإن قصيدتى وردسورث «دير تينترن» و «أغنية الخلود» ليستا مختلفتين كيفا ، وقيمتهمما لاتأتى من الناول الفنى للغة بقدر ماتأتى من الحدوس الفلسفية المفترضة . والنقاد بتدعيمهم نظرة فلسفية قد وجهوا الانتباه الى طائفة كبيرة من الشعر المصبوغ بصفة عقلية الذى ربما يقال فيه أن غرضه هو تعقيل الكلام التنبؤى أكثر من البرهنة عليه . والقصائد التى تصور الامكانيات الوجدانية للموقف التنبؤى قد درست فى الغالب على أنها محتويات أيديولوجية توثق انساقا من الفكر . فعلا حقيقة كون «النمر» انجازا صوريا نصر مهمة الى حد بعيد اذا فرسنا التناقض المظلم المنبث فى القصيدة بالرجوع الى هلوسات بلاك الخفية أو السياسية . ولكن اذا سلمنا باستقلال القصيدة فإن السر ينحول الى تعقد عادى نشيط بطريقة مدهشة من خلال تنظيم العناصر الوجدانية . وحدود العلاقة هى الخير والشر والخالق المحسن ، والعلاقة تجمع بين المفارقة والسخرية . ورمز النمر يحكم القصيدة وإن يكن نتيجة لفائدة أو قيمة وجدانية ذاتية الى جانب أن تتابع الاسئلة حول الرقية أو التعزيم يستخدم الرمز مع تضمينات تشاؤمية تضع الخالق والمخلوق فى علاقة مبهمة . ووظيفة هذه التساؤلات لم تومف عن طريق مجاز من المجازات الاستفهامية للבלافة ، وإن الصوت التنبؤى لم يكن استماليا ولا برهانيا بل كان كشفيا بصورة تلفت الانظار . وقد عرف نورثروب ، فرى الموقف وصدق على الافتراض الرومانتيكى : «أن الشاعر كاهن من كهان السر ، يولى ظهوره لمستمعيه ، ويستلمى وهو يقضى بلسان كهنوتى الحضور الحقيقى للكلمة التى تكشف عن السر» .

ومع ذلك فالكشف عن السر ليس حلا له . والشاعر التنبؤى ينبجح عن طريق

عرض للارتباك وإعاقته للحل لا عن طريق إيجاد تساؤلات موفقة بغية التوفيق بين متعارضات التجربة وتناقضاتها . و «النمر» لا يطلب اجابات أكثر مما تطلب قصيدة فيلون ذات البناء التشابه وهى «اغنية سيدات الزمن الماضى» ، وكلاهما تلفظ بصور من التجربة تتعقل من خلال البحث الفلسفى .

ومن وجهة النظر البلاغية فان الرمز اشارة لفظية مثلها مثل الصور التشبيهية التى تضع علاقات تحكيمية متفاوتة بين كائنات متفرقة من النطاقين المادى واللامادى، وعلى تباين من ذلك فان الرمز فى بعض النظريات الرومانتيكية يعنى الثمرة والبرهان على الرؤية المتعالية ، وهو الوسيلة لاكتشاف الحقيقة القصية وتجسيدها الحصين . وبينما كان واضحا بعد مثال كيتس ان التصور اللاعقلى للرمز كان غير ذى اهمية بالنسبة لاستعمالات الشعر فان الرمزية الرومانتيكية استمرت مظهرة ميلا واضحا الى العلوم الخفية . وقد ترك يتس شهادة بليغة عن القوة الكامنة للرمز ، وهى شهادة تنفق مع تفكيره النازع الى الاسرار اكثر مما تنفق مع شعره الذى يقول فيه : «لاسنطيع الآن ان اعتبر الرموز شيئا اقل من اعظم القوى سواء استخدمت استخداما واعيا عن طريق اسانذة السحر او استخداما اقل وعيا عن طريق اتباعهم الشاعر والساحر والغنان» .

ومهما يكن فى هذا الافتراض من ملاءمة للمجتمعات العتيقة التى كانت نقدر الكلمة ومن يعملون فى مجالها فانه لم يكن ضروريا كل الضرورة . والحقيقة ان الخرافة القديمة التى تعكسها كتابات يتس وتعنى ان الاشارة على نحو ما تشتمل على ماهية المشار اليه ومن ثم تأثيره وفاعليته تقلل من دور الفن لانها تتطلب قبول قيم رمزية محددة لاحتاج الى شئ من الصنعة . وللتاكيد فان الرمزية الرومانتيكية ليست دائما جامدة ولكنها سائلة وتنجح بالاداء الفنى . ولايعنى هذا ان الرموز مجرد اوعية محايدة لاتدين بشئ للتقاليد والتداعى . و «غابات الليل» لبلاك تعيد الى الازهان «الغابة المظلمة» فى الكوميديا الالهية ، وأخيرا تذكرنا بالحديقة المثالية التى دنسها الضلال البشرى ، والنمر يسكن الحظائر التى تسكنها الوحوش الضارية المخيفة كحظائر دانتي للاسد والفهد والذئب التى هى أدوات المجاز ذات البعد الواحد ، ولكن رمور النمر انما تنبعث فيها الحياة بما يصفه الرمز من علاقات لا بالخصائص السحرية او الاستعمال المقرر .

ولم يزودنا يتس باستثناءات واضحة للقول المعم بان الرموز الرومانتيكية الناجحة هى موضوعات مألوفة للادراك الحسى او التصور التى شحنت عن طريق الوسائل البلاغية بعلاقات ذات دلالة للتجربة الإنسانية . واذا اخذنا مثالا تظهر فيه الصنعة مثال الوحش الخشن فى «المجىء الثانى» لم يحدد من قبل ولكنه يصير مضمونا رابطيا كنتيجة مباشرة للمقارفة والسخرية والدعوى المناقضة التى تشكل وتناسب الطريق النازل فى استرخاء . واستعراض الرموز القليلة التحديد وغير المحتملة من خلال اشعار بلاك النبوية تؤكد الحقيقة القائلة بان الخصوبة تعتمد

على الملازمة بين الموضوع المدبر بالحس وتعقد العلاقات بين الاشياء والملازمة لاتبقى الغرابة بالضرورة ، وقصيدة ادوين ميور « الطريق » وقصيدة والاس ستيفنس « قصة الجرة » تدلان على ان الموضوعات التى لايلتفت اليها فى الوجود العادى تكون مؤثرة مثل الخيول المقرنة وآلهة الحقول فى الاساطير الرومانية . وربما كان من نافلة القول ان نخوض فى الكلام عما للرموز من بداهة ، ولكن « غابات الرموز » البودليرية قد احيطت بالاسرار حتى لقد طمست مافى الكلام التنبؤى من انجاز فنى .

ان مدح الرومانتيكيين لانهم قد برهنوا على مقدرة الرمز على وضع العلاقات المعقدة فى دائرة الضوء يعنى انتهاك الاسس الميتافيزيقية لاجازتهم التعبيرية . ومايكشفه الالهام على نحو ما . وماينطلق به الوحي ليس صنعة لفظية ولكنه الكلمة والكلمة هى الرمز على اظهر ما يكون . وبينما يستلزم انجاز الرمزى « تقدس الكلمة » فان النظرية الرمزية لا تستطيع ان تحتل اى مبدأ صياغة آخر . ووراء انقل ونظام المجاز المتقابل نظام يمكن تصويره غير هذا الذى تزودنا به اللغة المشبعة بالروح اى بالصورة الالهية . ومن معبد الطبيعة وفقا لمقطوعة « المطابقات » لبودلير تصدر « كلمات ملتبسة » ، وهذه هى كلمات مقدسة تكتنك على نحو خفى الطبيعى وما فوق الطبيعى ، الدنيوى والالهى . والعناوين الرمزية التى انتقاها الشاعر من الطبيعة تمثل المطابقات بين نطاقين من الواقع وتؤثر فى اتحادهما . ومع ان لفظة ارمزية باعتبارها « حديث روح » لا يتطرق اليها اى اتهام بالسخف فان كمال الرمز لا يستطيع ان يكون فى حماية كاملة فى عصر اغرق فى الغموض المشتت .

ومما يدل على انشغال البال من جراء غلبة عادة التحليل ان جوته وكوليرج حين استحسننا طراز الرمية تعين عليهما ان يجعلاه متعارضا مع المجاز ، لان المجاز على الرغم من تشابهه مع الرمز صورة ناقلة الى المجال الذهني ترد الواقع الحسى الى قيم مجردة . وعلى حين ان الرمز والمجاز متميزان ، فلهما اصل مشترك بينهما علاقة ملحوظة . ووراء نظرية سوينبرج فى المطابقات كما ان وراء مجاز القرون الوسطى يقوم الافتراض الافلاطونى الجديد ، وهو ان العالم المرنى يرمز الى العالم غير المرنى . واذا كان الرمز يمكن تحديده سواء من ناحية السياق أو الاستعمال المقرر فمن الميسور ان ينقلب مجازا . والاعتراض الوحيد القوى هو ان التحويل بغير الجهة ومن ثم يفسد كمال الموضوع الجمالى . فى هذه الظروف نجسد من انسخرية ان « فوست » لجوته قد نمى فى الجزء الثانى رقة افلاطونية من خصائص المجاز ، وان كوليرج فى ملاحظاته الهامشية وتفاهاته العارضية قد اغرى قراءه بان يأخذوا على سبيل المجاز « قصيدة البحار القديم » التى تشمل الى حد كبير الانتاج التنبؤى . واحيانا ننسى ان المجاز كان اول الامر منهجا من مناهج التأويل وانما صار مؤخرا مبدأ من مبادئ الانشاء . واذا لم يعد المجاز امرا معتارا كما فى العصور الوسطى فانه حاضر على الدوام لتأكيد الافتراض المتكرر ، وهو ان الأدب تجسيد للحقيقة الالهية . وحديث الروح يستندى المجاز حتما . وادعاء الرومانتيكيين امتلاك اللغة المتشربة بالسحر لم تستلزمه مطالب التعبير الفعلية بل

مزاعمهم التنبؤية . ومع أن شيئا لم يضع على الشعر بالفعل نتيجة لهذا الظرف الحرج من القاء حجب الأسرار على منابع الإنتاج الشعري وأدواته فإن الرومانتيكيين حولوا الانتباه عن قدراتهم على التصرف في اللغة وعن الحقائق الأساسية التي أثبتوها ضد الاتجاه العقلي .

والاستراتيجيات التي استخدمها الرمزيون لخلق انطباع للكلام التنبؤي ولاجباط المجاز كان من نتائجها عدد من الالتباسات ذات الدلالة . وبينما مال الشعراء الانجليز ، بصرف النظر عن المخاطرة برد الشعر الى أبسط معانيه ، الى استغلال رموزهم الى أقصى ما مال الفرنسيون الى تعويم رموزهم « غير المحددة نسبيا » في بحر من الإيحاء والتأثيرات الموسيقية ، ونتيجة هذه الممارسة ظاهرة في التسليم البارع الذي جاء على لسان فاليري حين قال : « ان لأشعاري المعنى الذي يراد كل واحد فيها » . ومع ذلك فإن الفرنسيين لم يتخلوا عن الالتزام الرومانتيكي القديم بجعل الحقيقة الخاصة ظاهرة للعيان . ولكنهم اذا كانوا يعمدون الى الكشف من حيث هم أصحاب رؤى فهم يعمدون الى القاء حجب الأستار من حيث هم مجرّس ، وهذه الصعوبة أخرجت عرض جان مورياس للعلاقة بين الفكرة والصورة حين قال : « الشعر الرمزي يسعى الى لباس الفكرة ثوبا محسوسا ، وهو مع ذلك ليس غرضه في ذاته ، بل يبقى خاضعا له ، وان كان يستخدم للتعبير عن الفكرة . والفكرة بدورها يجب أن لا ترى محرومة من الأردية الفخمة ، أردية التمثيلات الخارجية ، لأن السمة الجوهرية للفرنزي انه لا يذهب قط الى درجة تصوير الفكرة ذاتها » . والنتيجة هي الإبهام بالضرورة وهو محتمل - وفي الحقيقة ملائم - مادام من الممكن أن نبتين مصدره وقوته الدافعة . ومع هذا فإن الرمزيين اعتمدوا اعتمادا مفرطا على الصوت والإيحاء ، متتبعين للمثل المبهم لـ « بو » ، حتى في مثل هذه الاستعراضات اللامعة للمهارة اللفظية كما في « ساعة العصر » .

ولما كان الفرنسيون حساسين بدرجة غير عادية للقيم السمعية فقد شهدوا بغور التجربة وإيقاعها ، ولكن الملامية قد بالغ في قوة الموسيقى اللفظية . ونجح في إخضاع الجانب العقلي للحس الشعري - بتعبير جاك ماريان - ولكن على حساب الالتباس الحسي ، ومع ذلك لم يستطع الإبهام أن يزود الأسرار الهرمية لدى الرمزيين الفرنسيين بأمان دائم ، لأن المجاز كالتفسير والشرح كان يتغذى دائما على العلاقات المبهمة . ويقدم البوت مثلا ميانا لأسلوب الفرنسيين ، فبينما نراه يراعى انسجاماتهم الدقيقة ويوضح أشد استعمالات الرمز فاعلية نجده مع ذلك يحترم النمط المجازي .

ولا يبذل أى مجهود واضح لمنع التجريدات من الظهور على السطح . وربما كان السبب فى ذلك أن شعر اليوت يقترب من المجاز على اتحاء واضحة ولكن فى الوقت نفسه ليس فيه من القيم الغامضة الا القليل . وتيزيريس الرائي فى « الأرض الضائعة » بنجر صوتا تنبؤيا حقيقيا لا عن طريق الإشارة الى الأسرار الخفية بقدر ما كان عن طريق ترديد ما كان العالم يعرفه تمام المعرفة . وعلى حين أن اللغة موحية وبوسيقية أحيانا نجد الرمز فى « الأرض الضائعة » حافلا مليئا بالمفارقات والسخریات والدعاوى المتعارضة أى حافلا بصور من التجربة شائعة ان لم تكن شاملة . ومن حيث أن الإبهامات فى « الأرض الضائعة » محلية لا عامة والانباسات المجازية هى من العموميات فان تحويل القصيدة الى مجموعة قضايا ثقافية غير ملحوظة لا يخدم فهما ولا اغراضا جمالية .

واذا كان الرومانتيكيون بنوع من التغير الخفى قد استعادوا من حين الى حين الصوت النبؤى الاصلى - صوت ارفيرس قبل أن يدخل الشعر فى ما يعتبره مالمارميه « الانحراف الهرمى الكبير » - فمن البين أنهم لم يستطيعوا أن يجدوا حساسية المستمع للغة السحرية والاستعراضية التكهنية . ولا شك أن وضع النظريات الرومانتيكية قد خلق جمهورا متسامحا مع الشاعر فى دور الرائي أو عالم الأسرار ، ولكن ليس هناك سبب الافتراض أن الاستجابة الى الشعر تدين بالشئ الكثير للإيمان فى قدرات الشاعر المتعالية . وفى لحظة عبث أعلن اليوت : « أنا شخصا أفضل مستمعا لا يقرأ ولا يكتب » ولكن نجاحه مع المثقفين المشككين يوحى بأن التعليم ليس عائقا جادا عن الوقوع تحت تأثير الشعر . واستراتيجيته المعتادة وإن تكن مبهمه أحيانا لما فيها من تلميحات عميقة ، فانها بسيطة وليست مختلفة عن الأغنية الإنجليزية الوسطى القصيرة « أرض فوق أرض » التى عن طريق تكرار التعازيم والنورية والمفارقة تمثل العلاقة المتبادلة بين الإنسان والطين . وبدون ركائز من العلوم السرية أكد اليوت أن الاكتشاف الرومانتيكى استمرار تأثير الذهن حتى فى عصر من عصور العلم باللغة التى تفتقر افتراقا جذريا عن النظام المنطقى وترى التعارض بين الطرق المنحرفة والمظهر البسيط . فى « عصور الشعر الأربعة » استطاع توماس لوف بيكوك أن ينبذ الشعر على أنه خطأ فى التسلسل التاريخى مستندا الى القول بأن العقل قد تقدم تقدما يجعله قريبا جدا من المرحلة الكوميتية الأخيرة ، ولكن الرومانتيكيين أثبتوا أن العقل ميل دائما الى اسقاط النماذج اللاعقلية على العالم الظاهرى . ونجحوا ، خلافا لكل احتمال ، فى اجتذاب جمهور كبير عن طريق اعادة تشكيل قدر صغير من القضايا القديمة العادية ، كالتفتاء

الأضداد ، والوحدة في الاختلاف والزمان الذي لا رجعة له ، أو الرجعة الأبدية والتغير وعدم الاستمرار ، والدوام والانحلال . ليست هذه في نظر العلم مشكلات حقيقية ، ومن ثم لا يمكن حلها ، ولكن من المشكوك فيه أن احتمالات الحل تؤثر في ادراك الشعر الذي يستغل الارتباكات . ولا يمكن الأشعار التنبؤية التي تمثل التنبؤ استثناءات لأن المتنبيين ذوي الشاعرية هم عادة نظريون دوريون . ولذلك يناولون صور الماضي المنحرفة والمألوفة ويسقطونها على المستقبل .

والشاعر التنبؤي ليس من شأنه أن يبدد سر المجهول ، ولكنه يترنم بصور التعبير التي تبدو على أنها صور التجربة ، ومن ثم يؤكد الحقيقة التي يخلقها الإدراك غير المتفكر . والاصرار على أولوية المجاز على أنه صورة يبدو اغفالا للقيمة المؤثرة المستقلة للرمز البودليري والنموذج البيونجي أيضا . وإذا كان النموذج يتجسد بالطبع في رمز سمة متكررة تلون كل تجربة فانه يكون بالضرورة من المشهورات ولا يشير في الذهن شيئا الا من حيث هو طرف في علاقة ذات دلالة ، والنموذج ربما يكون ضروريا ولكن لا يكاد يكون شرطا كافيا لاستجابة المستمع . وإذا كان المجاز باعتباره علاقة ذات دلالة هو الوسيلة الأساسية في الكلام التنبؤي (وربما المقياس الحقيقي للفن) ، فان الرومانتيكيين قد نجحوا بالوسيلة التي اتخذها الشاعر القديم لتحريك الحشد العتيق . وقد أيد الرومانتيكيون أسوأ مخاوف القدماء ، وأكثر ، لأن الانسان ضحية الكلام الفشاش يبدو متعاوننا بحماسة في خداع نفسه . ولا يمكن أن يكون الراعون والتنبيون قد نجحوا في استعادة القوة السحرية المنسوبة الى اللغة قبل مجيء القراءة والكتابة ، والأرجح أنهم بتحريهم للمجاز من الالتزام بالعقل تمكنوا من فتنة الانسان عن طريق منظورات ملتوية لتاريخه النفسى . ومن المؤكد أن انجازهم أساء أحيانا للدوق العام لأن التعبير الذي يبتعد عن المراجع المنطقية لا يستطيع أن يتميز عن الهذيان . وقد فحص الشعراء تكرارا بحثا عن اعراض الانفصال - مثل اختلال جميع الحواس عند رامبو - وان تكن النتائج بالنسبة للفن من هذا الاستعمال السحري القديم طفيفة على الأرجح .

ومما له أهمية لا يستهان بها أن المستمع الرومانتيكى - اذا حكمنا من استجابته عن طيب خاطر - كان يمكن أن تشملته الانحرافات العقلية الظاهرة . ولا وجه للوافقة على افراض قدمه ت . ب ماكولى في مقاله عن « ميلتون » وهو « ربما لا يوجد شخص يمكن أن يكون شاعرا ، أو حتى يتذوق الشعر بدون بعض خلل في العقل .. » . ولكن ليس هناك سبب للشك في أن التجربة في أكثر الأوقات

تسير في النماذج الشاذة للمجازات . ولناخذ فقرة معا كتبه ويلكه بعنوان «مقطوعة ارفوس» حيث يقول نصها « اتنا نحيا الحقيقة في المجازات » . ولم تهمل متضمنات هذا الحدس بدرجة كبيرة فحسب ، بل مسخ الشعر الرومانتيكي من خلال تفسيرات بعيدة عن التأمل . ورفع الأفكار عن علاقاتها المجازية وربطها بالإنساق الميتافيزيقية بعينات تفسير هيئتها وتعرض الحقائق الشعرية لتحليل كالذي يصنعه فلاسفة اللغة العادية . ومع هذا فالشعر الرومانتيكي ربما كان أقل صنف الشعر اشكالا رازعاجا نتيجة التغيرات النقدية المعتادة . لأن عالما مبنيا على التهكم والمغارقة والمجاز المرسل والاستعارة بعيد عن أن ينسجم مع العالم الذي حدده العلم عن طريق قضايا وإثباتات يمكن التحقق منها على نحو تجريبي . وبينما تكون النماذج المنطقية للواقع الخارجى أعلى عمليا من العلاقات التى تصفها المجازات فان المجاز ربما يكون افضل مرشد الى نوعية الادراك ومن ثم التجربة . فان سلمنا بهذا استطعنا أن نقول بأن الرومانتيكيين قد كشفوا لا عن أسرار الكون بل أسرار الحقيقة الجوانية ، وهذا الانجاز الجدير بالاعتبار قد استلزم من الابداع الفنى ما حققه السوفسطائيون من قبل .

بقلم : آرثر . ك . مور

ولد عام ١٩١٤ في كارولتون ، كنتكى . حصل عام ١٩٤٢ على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة فانكوبيلت . استاذ للغة والأدب الانجليزى بالجامعة الحكومية ببورجيا ، وكان قبل ذلك عضوا فى كليات اللغة الانجليزية لجامعتى تولين وجامعة كنتكى . له عدة مؤلفات ، منها : الشعر الفئائى العلمائى فى اللغة الانجليزية المتوسطة (١٩٥١) ، والقتل الرائد (١٩٥٧) . وله عديد من المقالات عن : أدب القرون الوسطى وعصر النهضة ، والنظرية الأدبية الحديثة .

ترجمة : الدكتور عثمان أمين

استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا . عضو مجمع اللغة العربية ، وعضو شرف الجمعية الديكارتية الفرنسية منذ ١٩٥٩ ، ورئيس جماعة أنصار الإمام محمد عبده . عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب . عضو شرف الأسرة العالمية بباريس منذ ١٩٥٠ . عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية . صاحب النظرية الفلسفية «الجوانية» . له مؤلفات فلسفية كثيرة ترجمت الى كثير من اللغات .

تَبَيُّ

المقال والكاتب	العنوان الأجنبي اسم الكاتب	العدد وتاريخه
♦ من رواد البحار الى رواد الفضاء بقلم : موريشيو أوبريجون	Argonauts to Astronauts by Mauricio Obrigon	العدد : ٨٦ صيف ١٩٧٤
♦ أصل المدينة الهندية : الأدلة المستقاة من ماثورات جريا بقلم : شري راما اندراديفا	Genesis of Indian Civilization : The Evidence o of Grhya Sutras by Shrirama Indradeva	العدد : ٨٤ شتاء ١٩٧٣
♦ أصل نشأة الأرواح المنتقمة بقلم : تاكيشي أوميهارا	The Genealogy of Avenging Spirits by Takeshi Umehara	العدد : ٨٦ صيف ١٩٧٤
تفسير الظواهر والتطور العلمي بقلم : جوزيف لالوميا	Saving the phenomena and scientific change by Josepha Lalumia	العدد : ٨٣ خريف ١٩٧٣
♦ أدوات التعبير عن الكهانة بقلم : آرثر ك. مور	The Instruments of Oracular Expression by Arthur K. Moore	العدد : ٨٢ صيف ١٩٧٣

مطابع الهيئة العربية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٥/٣٨٥

العدد الثلاثون

السنة التاسعة

٢٧ رجب ١٣٩٥

٥ أغسطس ١٩٧٥

٥ آب ١٩٧٥

محتويات العدد

♦ القصة العلمية

بقلم : روجيه كايوا

ترجمة : أحمد رضا

♦ المحيط الحيوى ومشكلاته فى الوقت الحاضر

بقلم : جان دورست

ترجمة : أمين محمود الشريف

♦ المفاهيم الاجتماعية الهندية فى النصف

الثانى من القرن السادس عشر

بقلم : سافترى شاندر

ترجمة : فؤاد أندراوس

♦ الدين واليوتوبيا السلبية

بقلم : رولان كايوا

ترجمة : فؤاد كامل

♦ مؤثرات آسيوية فى الثقافات السابقة لعصر

كولومبس

بقلم : والتر جاردينى

ترجمة : على أدهم



دبوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوى

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشليطي

د. عبد الفتاح إسماعيل

عشمان نوريه

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفنى : عبد السلام الشريف

أزمة الإنسان..

أزمة الإنسان قد كانت دائما حول علاقته بالطبيعة ، أو بالبيئة ، في
تعبير علماء هذا العصر .

وقد نشأت هذه الأزمة ، أول الأمر ، عندما عجز الإنسان عن فهم
الطبيعة ، فعجز بالتالي عن التعامل معها .

وكانت صلة الإنسان بالطبيعة قائمة أول الأمر على العداء ، لأن
الطبيعة قد كانت غريبة عليه من ناحية ، ومن ناحية أخرى كانت تهدد
أمنه بظواهر لم يسكن قادرا على تفسيرها ، أو التعرف على أسبابها .
ليتقيها .

ومرت بالإنسان مراحل عديدة ، تطور أثناءها ، وارتفع مستواه .
ومع ارتفاع هذا المستوى كان عداؤه للطبيعة من حوله يخف بالتدريج ،
بنسبة ما يحققه من تطور ، أو بنسبة ما يحققه من معلومات يفسر بها
الكون ، وظواهر الطبيعة .

واختفى العداء عندما صار الإنسان قادرا على التحكم في الطبيعة
والسيطرة عليها ، والتحكم فيها .

ومع ذلك فإن المرات الذي ينشأ مع النشأة الأولى يظل يلزم الإنسان
عبر مراحل النمو المختلفة .

فالخوف من الطبيعة يخف ، وتحل محله ثقة بالنفس فى مواجهتها .
لكنها مع ذلك لا تمحى .

فغرائز الانسان على سبيل المثال تتطور . وتتطور صيغ التعبير عنها ، كما تتطور وسائل الانسان فى التحكم فيها أو توجيهها . لكنها تظل كامنة داخل الانسان . تداريها مظاهر النمو والسمو والتطور ، فاذا زال الغشاء فإن الغريزة تكشف عن نفسها . وتعاود الظهور على السطح .

وعداء الانسان للطبيعة قد صار فى مكان الغريزة من الانسان ، اختفى مع رقى الانسان العقلى والوجدانى ، وتوارى وراء غشاء التفوق والثقة بالنفس ، لكنه ظل - رغم ذلك - يلازم الانسان ، كامنا فى داخله ، ينتهز الفرصة ليعبر عن نفسه بوسيلة أو بأخرى ، عندما يصبح ذلك ضروريا للتعبير عن كوامن النفس .

أن الانسان يجوع ، فيأكل .

هذه احدى غرائز البشر . لكن غريزة الجوع قد أخذت طريفيها الى التطور ، والى النمو ، فصار الانسان قادرا على تنظيمها وفقا لحاجاته الى الطعام ، كما صار قادرا على التحكم فى الطعام بالطهى . وكذلك صار قادرا على الوصول الى بدائل متنوعة ، وصلت الى حد تعبئة المواد الغذائية . فى جبوب صغيرة يسهل حملها فى الحروب مثلا .

ومع ذلك فقد ظلت غريزة الجوع كامنة فى نفس الانسان ، تعبر عن نفسها عندما يعجز الانسان عن الحصول على الطعام • حينئذ تتسّم هذه الغريزة بالحدة ، وتأخذ شكلا لا فرق فيه بين الانسان فى مرحلته البدائية والانسان المتطور الذى حقق درجات عالية من الرقى •

غريزة عداا الانسان للبيئة اذن لا تزال كامنة فى النفس الانسانية. متخفية وراء نزعات التفوق ، والثقة بالنفس ، والقدرة على التحكم فى الطبيعة ، لكن التخفى لا يزيل الشئ ، بل يؤجل ظهوره ، أو يحدد ظهوره. أو يسمح بظهوره فى أشكال مختلفة •

ومن خلال عداا الانسان للبيئة أخذ الانسان يمارس تحكمه فيها ، بتغييرها ، وإعادة صياغتها ، واخضاعها لمقاييسه ، أو ربما لنزواته •

والمهم أن هذا العدا قد عبر نفسه بنوع من الاختلال فى الموازين التى تحكم علاقات الانسان ببيئته • لقد غير اتجاه الأنهار مثلا ، وأقام السدود فى طريق المجارى المائية ، لتخزين المياه ، واستعمالها فى توليد الطاقة • وهذا تغيير فى البيئة ، تعبيرا عن روح العدا القديم •

ثم أن بناء المدن اقتضى الانسان الاعتداء على الأراضى الزراعية ، فتغيرت البيئة •

كذلك فإن التصنيع زاد عن مقدرات الانسان له ، فتم على حساب البيئة •

ومع نمو قدرات الانسان نمت بالتالى قدرته على التفسير العلمى لتصرفاته •

لكن تبقى الحقيقة قائمة ، وهى أن روح العدا للطبيعة لا تزال كامنة فى نفس الانسان ، توجه تصرفاته ، وتتحكم فى نزعاته ، ولو لم تأخذ شكل العدا ، بل ربما أخذت صورة مجارة الطبيعة ، وتمهيد الرقى بها ، بتنظيمها •

والنتيجة التى وصل اليها الانسان مع بيئته أنه قد كاد يحطمها ،

بالتلوث ، كما كاد يحطمها بالتغير ، وكذلك كاد يحطمها بتدمير الزراعة والقابات والمعالم التاريخية ذات الأثر فى وجدان الانسان .

هذه هى أزمة الانسان فى هذا العصر ، وفى كل عصر سبق ، وستظل هذه هى أزمة الانسان فى سائر العصور .

وقد يتصور بعض المفكرين أن الانسان قادر على اقامة التوازن المفقود فى بيئته ، تخفيفا من أزمته .

لكن هؤلاء المفكرين ينسون أن موقف الانسان العدائى لا يتم عقليا ، ولا عاطفيا ، ولكنه يتم من تأثير الغريزة عليه .

وما دام الانسان انسانا فسيظل حصيلة العقل والوجدان والغريزة جميعا .

عبد النعم الصاوى

القصة العلمية

بقلم : روجيه كايوا
ترجمة : أحمد رضا

المقال في كلمات

أدب القصة ، بأنماطه وأساليبه وتطوراته عبر التاريخ ، منذ أن عرف الإنسان وسائل التعبير بالكتابة ، إنما يتمشى مع ظروف الإنسان في حياته الدنيوية ، وما لديه من علم وثقافة وهكذا كانت الحكاية أو الأقصوصة فيما مضى بسيطة في جملتها ، ساذجة في فكرتها ، وإن كانت غنية بأحداثها وصورها الشعرية وال عاطفية ، تصور المجتمع القديم بأحواله البدائية والإنسان بمباهجه وذرائعه ومخاوفه وآماله وأحلامه . كان الإنسان يهاب الطبيعة التي لم يكن يدرك أسرارها ، ويفزع من ظواهرها المدمرة الرهيبة . فكان يفسرها بفروض خيالية بعيدة عن الصور الواقعية التي يالفها ، يتصور الجان والأشباح والآلهة في أشكال آدمية وحيوانية . ومن ثم شاعت حكايات الجنات وأقاصيص الأشباح والأموات والعالم الأخرى . وطاب للكتاب القصاصين أن يتخللوا الإنسان الخفي ، والمسوخ مصاصة الدماء ، وأعمال السحرة والمردة .

ولكن الإنسان في القرون الأخيرة نشط بعقله الجبار ومداركه المرفهة ، فاكشف واخترع وارتاد كوكب الأرض ، بل غزا الفضاء وسار على القمر ، وضرب بسهم والفر في مضمار العلوم ، واستطاع أن يفسر

الآلاف من الظواهر العجيبة التي كانت تذهله فيما مضى ، وانفجرت براكين المعرفة في مجالات كانت مغلقة على فهمه . عرف أن الأرض كرة تدور حول الشمس ، وأنه ليس المخلوق الوحيد سيد هذا الكون ، وأن هناك أجراما سماوية تفوق الأرض حجما ، وتبعد عنه مسافات تقاس بالسنين الضوئية ، ويقلب أن يكون بها مخلوقات لعلها أرقى منه وأكثر تقدما ، وانعكس كل ذلك على أدبه القصصي ، فلم يعد يستسيغ الحكايات الساذجة التي كانت تبهره وتشده فيما مضى ، وإنما راح يطبق الأصول العلمية الحديثة على تصورات ، ويبتدع اقاصيص خيالية من نسيج آخر ، تصور الحروب النووية ، والصراعات بين النجوم والكواكب ، وغزوات الفضاء ، والمخلوقات التي تأتي إلى الأرض على أطباق طائرة ، لعلها تبغى استكشافها أو الاتصال بأهلها . وتصور انجازات العلماء والأطباء ، وتطويرهم لصفات الجسم البشري وملكاته . وهكذا ظهرت القصة العلمية بأسلوبها الحديث ، وهيكلها الطريف ، تعتمد على الحقائق العلمية المادية ، تغلفها بالتصورات الشاعرية القصصية ، والأحاسيس الروحية ، وتحملها على أجنحة الخيال الروائي الجذاب الذي يتمتع القارئ ويشده ، وتفتح أمامه آفاقا شاسعة حافلة بالثروات العلمية والأدبية .

وفي هذا المقال درس الكاتب القصص الخيالي ، بأطواره الثلاثة ، فاستعرض تاريخه وتطورات وأنماطه وأساليبه ، حتى انتهى إلى القصص العلمي الحديث ، وشرح بالتفصيل والتحليل والتعليل بيان هذا اللون المتمتع من الأدب وسر جاذبيته ، ونجاحه ، ثم ما يتوقع له في المستقبل من تطور وتحول ورواج .

في دراسة سابقة بعنوان « من عالم الجنيات إلى القصص العلمي » (١) حاولت أن أوضح التماسك الداخلي والسياق الزمني الذي تتميز به حكايات الجنيات ، والحكايات الخيالية . والتوقعات والاستنتاجات العلمية . وتمثل هذه الأعمال ثلاثة أنماط من القصة الخيالية يصور كل منها بأسلوبه الخاص (أو بقلبه الخاص) اللحظات الرئيسية في حياة الإنسان المتقلبة حسبا تصورها هو بنفسه بشكل ساذج بعض الشيء ، فلقد رأى نفسه بدءا ذي بدء عاجزا حائرا مذهولا ؛ ثم وجد نفسه بعد أن اشتد ساعده بسلاح العلم والتكنولوجيا ذلك الغازي المظفر السعيد الحظ الذي امتلك ناصية كوكبه . وهو في آخر الأمر يقر بعزلته وضياعه في ذلك الفضاء الكوكبي الشاسع في الوقت الذي استطاع فيه أن يتنقل في ذلك الفضاء .

وفي دراستي لهذه الأساطير المتعاقبة . التي يمكن بسهولة تمييزها بعضها عن بعض ، أشرت إلى التباين بين المجموعتين الأوليين ، حاولت أن أشرح رحلة الانتقال

(١) من «إيماج ، إيماج ٢٠٠ لجوزيه كورتى ١٩٦٦ ، صفحات ١٥ إلى ٥٩ ، أعيد نشرها في

«أومليك» (ظهر في يناير ١٩٧٥ - باريس - الناشر: ستوك) .

من الواحدة الى الأخرى ، واجتهدت في أن أوضح كيف ولم أنت حكايات الأشباح
في أعقاب حكايات السحرة ، ولكنى أغفلت تحليل الأسباب التي من أجلها حلت حكايات
الكون والمخلوقات غير الأرضية محل حكايات الأشباح ، وإنى لأرجو أن أملا هذا
الفراغ .

كنت في سياق البراهين التي قدمتها قد ألمحت الى أن القصة العلمية تمثل
العصر الثالث للنمط الأدبي الذي يصف الانسان من خلاله أحواله في الكون ، ويعبر
بوساطته عما ينقصه وعما يقلقه ، بالإضافة الى الامكانيات التي يمتلكها بالفعل ، والمكافئ
التي تنقص عيشه . وبعبارة أخرى أوضحت دون اسهاب أن القصة العلمية خليقة
بأن تخلف في هذا الشأن حكايات الجنيات والأقاصيص الخيالية .

ولأثبت ذلك كان على في أول الامر أن أحقق مهمتين على الأقل :

حصر أكثر الموضوعات المصنفة بهذا العنوان ذيوعا ، ثم محاولة شرح كيف ولم
نشأت القصة العلمية من تغيير جذري حدث في تقدير الأغلبية الكبرى من الناس
للمكانة التي يشغلها الانسان في الفضاء اللانهائي ، تلك المكانة التي صنعها العلم
بصوره واقعية شديدة الأهمية .

والحقيقة الواقعة أن العلم لم يعد يبدو فحسب أداة مدهشة تتيح للجنس
البشرى أن يسيطر على كوكب الأرض ، إنما أيضا ، وفي الوقت نفسه ، كارثة نذير
بدمار هذا الكوكب أو جعله غير صالح للسكنى . ومن ثم نشأ ضرب من القصص التي
تختلف كل الاختلاف عن الأقاصيص التي يفتن لها الأطفال والحكايات التي تستخدم
خوارق الطبيعة لتثير القشعريرة في جوارح الكبار . وثمة فكرة رئيسية متميزة في
هذا النوع ، تتيح لنا - كما حدث في حكايات الأشباح ، ورغم بعض الاستطرادات
التي لا مناص منها - أن نميز هذا الأسلوب الجديد الذي لم يظهر عفو الخاطر ،
وإنما هو على الأرجح تطوير للأساليب السابقة . ومع ذلك فنحن لن نسلم بهذه
الحقيقة قبل أن يثبت لنا أن هذا الضرب من القصص الذي اكتسب بالوانه العديدة
للمجرة شعبية عريضة إنما ينشر بصور مختلفة تساؤلا وحيدا . ومن ثم كان الأوفق
أن نستعرض تفاصيل هذا النمو السريع الذي ظفرت به القصة العلمية .

فالعنصر الأول يتمثل في تعدد العوالم المسكونة ، اذ يبدو أنه لا بد من وجود
أجناس أخرى من المخلوقات تعيش على نجوم أو كواكب أخرى في فضاء المجرة الفسيح .
ويسرع نفر من الكتاب ذوي الخيال الراكذ الى نقل الألوان المختلفة من الملاحم وقصص
المغامرات ووضعها في اطار يتجدد فيه روفق الأحداث التقليدية ، دون أن تفقد شيئا
من بساطتها القديمة الربية ، فتحل مركبة الفضاء وأجهزة الدمار محل الموكبة التي
تجرها الخيول ؛ كما يحل صراع رواد الفضاء ضد المخلوقات التي تعيش خارج الكرة
الأرضية ، والمزودة بفرون الاستشعار محل الغواصين والأخطبوط ، أو رعاة البقر
الذين يسارعون هنود الأدغال . وعلى مستوى أرفع من ذلك تتور مشاكل شبه فلسفية،

فئة مؤلف يوحى بأنه هناك في عوالم عديدة لا حصر لها تعيش في زمن واحد شعوب من مخلوقات متماثلة في أدق التفاصيل (١) .

وفي بعض الأحيان نعالج القصة دمار الأرض ، فيهلك البشر في كارثة تدمر الكرة الأرضية ، وتنتج في الغالب عن حرب نووية وكوكبية . أما السبب العلمي الأهم فانه يتمثل في تناقص الطاقة بسرعة حتى تنتهي الى الجمود والتراخي بصورة شاملة (٢) . ويرجع الفضل الى إحدى الروائع الأدبية الى دير لامي في التبت ، استقدم من الولايات المتحدة آلة حاسبة جبارة ، أراد الكهنة أن يجروا بواسطتها احصاء التسعة المليارات من أسماء الاله بمنتهى السرعة ، لأن تلك هي رسالة الانسان في الدنيا ، ان لم تكن علة وجود العالم . وتحكي القصة أن المهندسين الذين أتوا لتركيب الآلة الحاسبة قد شهدوا أثناء عودتهم انطفاء النجوم الأولى (٣) .

وثمة مجال ثالث يعالج تطوير الأناسى الميكانيكية والأجهزة الإلكترونية ، ونمو سلطانتها ثم تمردها الى أن تتولى في النهاية تعبئة نفسها بنفسها وتتكاثر ، فتتخلص عندئذ من صانعيها من البشر ، ونستعبدهم ، وتحكم العالم بدلا منهم .

أما جراحة الأعصاب وضروب العلاج الجينية (الخاصة بالوراثة) في نطاق الكروموزومات (الصبغيات) فانها تعدل وظائف الأعضاء البشرية ، وتنمى في الانسان ملكات لم تكن معروفة له من قبل ، وتجعل منه مخلوقا شديد الحساسية مزودا بقدرات روحية وحسية شبه خرافية .

وفي أحيان كثيرة يهتم المؤلف بإبراز التقائص أو الوجوه الشاذة في المجتمع الذي يعيش فيه ، فيطلقها في الزمان المستقبل أو في عالم قصي ؛ ويبالغ الى حد بعيد في تقدير نتائج البشر ، ونضخم الانتاج ، والتلوث ، ومبكنة الحياة ، ويظهر نتائج خلق بعض المشاعر واشاعتها بصورة غير محسوسة في البداية الى أن تغدو بالتدريج ملموسة وضرورية ، كصوت عميق رنان ، أو مشهد متحرك مستمر ، على غرار ما يحدث بالتنويم المغناطيسى . ويؤلف الكاتب خيالات وهمية هجائية أو شبه تكنية تساعد على تضخيم وإذاعة الأخطار الخفية الكامنة في مجتمع لم تزل فيه مثل هذه الحاجات التي أثرت بوسائل صناعية في مهدها ، ولكن نمسوها المحتوم سوف يجعل الحياة كلها مستحيلة .

ويعالج أكثر هؤلاء الكتاب طموحا الظواهر المتناقضة في الزمان والمكان وعلاقة السببية التي أدت اليها ضروب التقدم في الفيزياء الرياضية والمشاكل التي تطرحها روابط المادة والطاقة ، والوساوس التي يستثيرها الفكر الايستمولوجي (الخاص بنظرية المعرفة) .

(١) برالو ، ونادر سيجناك : السر الكبير .

(٢) كامبل : ماتت السماء .

(٣) آرثر كلارك : أسماء الاله التسعة بلاين .

ويتبدى التنوع المحير فى الأدب الذى اصطلح على تسميته بالقصص العلمى نى الحروب العالمية ، وبعثات الفضاء الكوكبية ، والغزوات فى الزمان الماضى والمستقبل ، والتوقعات الخيالية . والاستنتاجات الدقيقة ، والمآكبات الحقد التى لا يمكن السيطرة عليها ، وتحولات الجسم الكيميائية البيولوجية ، والمستقبلية التهكمية أو التهديدية . والمسائل المشككة الدقيقة . ويبدو أن هذا الأدب ينطوى على صفة مشتركة ، ما دام قد شملته تسمية واحدة . وأكثر من ذلك أنه اذا وجد عنصر من العناصر الشتى التى يتكون منها هذا النمط الأدبى ، فى بعض الأعمال السابقة ، لدى بعض الرواد الحداثيين مثل ويلز وجول فيرن ، أو لدى بعض المؤلفين القدامى مثل سويقت وفولتير ، تجلّى لكل انسان فى الحال ، ودون أن يستطيع لذلك تفسيراً ، أنه رغم وجود وجوه شسبه صارخة بين هذه الأعمال وبين النمط الجديد فإن الأمر جد مختلف ، وأن فى الأدب الجديد لونا آخر مخالفاً .

وبالنسبة للحصيلة ذات المظهر الفاضل أو الشائى التى قدمها كل من الطوبولوجيا ، والنسبية ، والفيزياء الكمية ، والتى سبقت الأعمال الجريئة المثيرة التى أنجزتها القنبلة النووية وغزوات الفضاء ، فإن العلم النظرى ، بنظرياته الثورية ونجاحاته الرنانة ، لم يعد يعتبر هو ذلك البناء الهائل الذى يقوم على الاكتشافات المثمرة التى تمنح الانسان القوة والسعادة ، وانما هو يثير الدهشة والقلق ، والفزع أحياناً ، ويبدو - من علم الوراثة الى الالكترونيات ، ومن علم الأحياء الى التفجيرات الذرية .. مفعماً بتهديد رهيب ، ترى هل تولدت الظروف السيكولوجية المكونة للقصة العلمية من مثل هذا الانقلاب الشامل فى الإدراك المتشئ فى جمهور الناس ؟ وعلى غرار انتصار الأسلوب التجريبي الذى نتج عنه حلول القصة الخيالية محل القصة العجيبة الرائعة ظهرت القصة العلمية بفضل استفلال الأدب لعامل الخوف من القوى الجهنمية التى يتوقع الناس دواماً وجودها حية نشيطة تتربص بهم .

و يتم التحول فى هذا الشأن لأن الرعب والغموض لم يعودا نتيجة لاختلال الأحوال بفقدان بعض عناصر الوجود الجوهرية ، وانما بسبب بعض النتائج الطبيعية المباشرة من بعض التحاليل الشديدة الدقة ، ومن بعض الاكتشافات التى تثبتت بالتجربة

ومن اليسر تتبع مراحل الانتقال . فالانسان كان يتوق من قديم الزمان الى أن يصير خفياً لا يراه أحد ، وكان ذلك يعد أعجوبة رائعة . من ذلك مثلاً خاتم جيجيز ؟ - والحكايات التى نجد فيها القبة أو المعطف أو التيممة تحجب من يرتد بها عن أبصار الغير ، فى حين أنه يستمر فى رؤية من يشاء . أما القصة الخيالية فإنها ترتب الموضوع ، وتنقله من عالم السحر الى دنيا الحياة اليومية الجارية ، وتجسّل أدواته ، بدلا من الأداة السحرية ، مصلاً مستحضراً فى مخبر ، له تأثيرات تفسرها قوانين الفيزياء الكيميائية . أما القصة العلمية فإنها تميل الى رفض هذه الفكرة ، ولا تكتفى بالتساؤل هل الخاتم أو المعطف يظان خفيين عن الأنظار ، ولكنها ترى أن الشخص الخفى أعمى بالضرورة ، لأن الأشعة الضوئية حين تخترق خلايا شبكية العين لا تستطيع عندئذ أن

تؤثر فيها ، ومن ثم تفقد الفكرة مبتكرة موضوعها الذى يتمثل فى عرض كائن حى
يصر دون أن يراه أحد .

ويتور الاعتراض نفسه الذى يرمى الى ابطال الفكرة لما فيها من عيب خفى بالنسبة
للشخص الذى يخترق الحوايط ، ذلك أنه كان ينفذ من الحوايط وهى عوائق رأسية
بفضل قابلية للنفاذ فى المادة فانه لا بد أن ينفذ أيضا فى الأرضيات وهى عوائق تنفيه
ذات طبيعة مائلة ، ومن ثم يغور فى الأرض الى أن يظهر ثانية فى الناحية الأخرى
المقابلة من سطح الكرة الأرضية . أما مصاصو الدماء فانهم يرتضون بعض التحوير فى
شأنهم ، فلم يعودوا يترددون على المقابر ، ولا ينزفون آثارا لأنيابهم الحادة على الرقاب
الرقيفة لضحاياهم الذين يقال انهم مصدرون ؛ ولكنهم ينزفون بما فى المستشفيات
من مخزون الدماء ، فيختارون فيها ما يحلو لهم من أنابيب التجارب ، وبالتالي ليس
ثمة داع لغرس وتد محمى بالنار فى قلوبهم فى ليلة مظلمة غاب قمرها ، وإنما يكفى
فى شأنهم تغيير ترتيب البطاقات الملصقة على العوارير المحفوظة فى التسلاجات حتى
يشربوا دماء تتعارض فى تركيبها مع دمائهم فيهلكوا الى الأبد . وهكذا تفقد شخصية
مصاص الدماء تلك الهالة المشئومة التى كانت تطوق دراكولا ونوسفراتو . غير أن
القصة العلمية تحكمها قواعد أمرة . فقاعات العبادات الطبية المطلية بالمينا اللامية فـ.
حلت محل الديكور القديم والطقوس التى وصفها من قبل « دون كالميت » . كذلك
تستبعد المعطيات العلمية تدخل الجان .

وأود أن أؤكد بوضوح ذلك التغير الذى تجلى فى هذه الأمثلة الصغيرة الرائعة .
فليس من شأن القصة العلمية ، حسب تعريفها . أن تستعين « بالاشياء التى تسير فى
الظلام » ، المذكورة فى الزمور رقم ٩٠ . بالقوى الرهيبة التى تتجول ليلا ، والخارجة
عن سلطان العلم والموت . مثل هذه الظواهر إنما نسخر من القوانين التى تحكم المادة
والحياة ، ولا شأن لها بالفيزياء أو البيولوجيا أو بغيرهما من العلوم ، وهى بعيدة عن
متناولها . وليس ثمة وسيلة دفاعية مستنبطة من الترسانة العلمية أو التكنولوجية
قادرة على ردع مثل هذه الأعمال السحرية المؤذية المتنافرة . ان طبيعة القصة العلمية.
التي تميز النورة التى خلقت هذه القصة أسطورتها . والنسب سوف تشكل حصينتها
الأدبية فى المستقبل . تتطلب من القصة العلمية أن ترفض منذ البداية عمل الكائنات
أو الاشياء المجردة من الجوهر المادى . التى كانت تشكل مجال القصة الخيالية . فلقد
استبعدت هذه الكائنات والاشياء أصول الأدب القصصى الجديد التى فرضها القراء الذين
ضعفت بالتدريج حساسيتهم من ناحية الخوارق ، ومن ثم أصبحوا يتوقعون فى النهاية
أن يكشف لهم العلم عن حقيقة الأسرار الفاضة والكروب وضروب الرعب التى كانت
تفتنهم أو تشيع الرجة فى أوصالهم . ولم تعد الاشياء الفاضة غير المفهومة ، والمفرعة.
تبدو كقوى نسخر بالعلم اليقيني الذى لم يعد يجهل الاشياء الغريبة . والواقع أن
الاشياء المخيفة والخوارق قد أصبحت من الأمور التى يلم بها العلم ويألفها ، بل انها
شؤون أكثر من غيرها التصاقا بالعلم ؛ ويبدو أنها تسهم دوما فى تقديم الحجج
والاكتشافات ، بل الأعمال الجريئة الرهيبة .

ان عصر السحر الذى امتد حتى شمل القصص الخيالى بفضل حكايات الجنيات قد تخيل البساط الطائر . أما العلم ، والصناعة بخاصة ، فقد صمما وصنعا المركبة ذات المحركات الأربعة التى جعلت البساط الطائر من بعدها عديم الجدوى . ومع ذلك فان منطق الخيال يجعل من الطائرة شبحا يسافر المسافات الطويلة ، فيحمل الى مملكة الموت راكبين مخدوعين لا يلتبون حتى يدركوا شيئا فشيئا مصيرهم المحتوم . ولا أدري ما هو الموقف ، البارع ، وغير المتوقع على وجه اليقين ، الذى سوف تتولى القصة العلمية تمييزته على أساسا الصراعات العنيفة التى يتأتى لها استنباطها من المصاعب التى نرتب على فكرة الفضاء الفسيح والسرعة الحدية . وربما تجد مشكلة التنقل غير المألوف والخالف للحقائق المسلم بها حلها الثالث . وسوف تستغل القصة العلمية هذه المرة الموارد التى تتيحها الأبحاث المتصلة فى المكان والزمان .

أما المهمة التى تؤدىها القصة العلمية بنهج منظم وجراة وهاجة فانها نفرض عليها أن تخضع للضوابط الرومانسية الخيالية مواقف العلم الحرجة ونظرياتهم ومغامراتهم . فالقصة العلمية ، شأنها شأن كل أدب خيالى وتعويضي بعض الشيء ، تحتاج الى عالم آخر مختلف عن عالمنا ، وهو فى الوقت نفسه مثير للمشاعر ومتقلب (ولكنه جامد فى نطاق بعض المواضيع) ، المخاطرة فيه ممكنة ، مجزية ، جسور ، متجددة ، بمعنى أنها تخضع للقواعد العامة التى تحكم النشاط الرياضى ، وبالتالى فانها مطالبة بأن ترضخ منذ البداية للتعليم الذى تقدمه الجامعات ، ولمجاذلات العلماء ، فى مواقف واقعية ملموسة ، ان لم يكن فى صور ناطقة . ترى ما الذى آل اليه مثل هذا التكليف الذى يمكن قبوله دون تبصر ، كما يمكن مجابته بكل ما فيه من قسوة ؟ ومن الطبيعى أن حلول هذه المسألة تندرج من الأفضل الى الأسوأ ، ولكنها تستشعر الفهر والضغط اللذين يضيفان على القصة العلمية شخصيتها المتميزة .

والمكان والزمان حافلان بالفخاخ . أما الفضاء الفسيح فانه مفكك ، ومضاعف ، وأهل بالالتواءات ، والالتحامات ، وغير متناسق ولا متعادل ، وبه جيوب ، وهاويات ، وبقاع قد يختفى عندها فجأة فرد من الناس أو مدينة أو عالم بأسره ، على أن يظهر ثانية بعد أن يكون قد تحلل ، أو انطمست معالمه ، أو احيست فى محجر تضيق به الصدور . أما الزمان فانه يبدو مائما ، قابلا للطرق ، أو التمدد ، أو الانكماش ، وفى المستطاع إيقاف مسيرته . وهو دوار ، أو طولى ، أو عند اللزم متكرر كالحلزون فى أسطوانة قديمة بالية . وتجرى الرحلة فى الماضى فى اتجاه مضاد لمسيرة الزمان ، كالفيلم الذى يعرض بالمقلوب ، أو الشريط المغناطيسى الذى يسمع بالعكس ، فتصدر كل عبارة تدركها الأذن من آخر نغمة الى أول نغمة شبيهة بقرقرة قبيحة . أما المحركات والإيماوات فانها تعود فى مسارها ؛ وأما النتائج فانها تسبق الأسباب .

ويتجلب كل مسافر فى الزمان انطلق فى العصور الخالية أنه بالضرورة دخيل عليها ، يخلق بسلوكه الذى يقلب الزمان مستقبلا جديدا ، ومن ثم يستطيع على هذا النحو أن يمنع نشأة الظروف أو يعجل بقاء المخلوقات (مثل بعض أجداده الذين أتاحوا

له أن يأتي الى هذا العالم) فتتحقق بالتالي رحلته المشنومة . ولكنه لو لم يكن قد ظهر على وجه الأرض لما استطاع أن يغير الماضي . ولما كان الماضي ثابتا على حاله فقد نسنى للمسافر أن يمضى اليه ، ويتدخل في أحواله ، ويصير على هذا الوجه مستحيلا ، وهكذا دواليك . مثل هذه الدائرة المفزعة انما تشكل بمفارق أو ازدواجات تؤدي الى متاهات لا مخرج منها . وفي حكاية تجرى فيها عملية تغير نوع البطل (ذكرا أو أنثى) يلحظ القارئ من بعض الدلائل (ندبة يمكن التعرف عليها ، أو حلية عائلية تداولتها الأيدي) أن كل الشخص ، ذكورا أو إناثا ، صغيرين أو مسنين ، انما يشكلون شخصا واحدا ، وأن ضربا من الرياضة البدنية الزمنية المقعدة تعمل على تلاقي هذه الشخص وتناصرها .

ومهما كانت المسافات متوازية أو حدية ، والمدد الزمانية متداخلة أو قابلة للترجيح ، فانها تنتهى كلها الى علل متشعبة ومتكررة يضل فيها العقل بسهولة ، ما دام المؤلف يتلهن بنحويل المتاهات الى مشاكل ذهنية لا حل لها . ولحسن الحظ فان ألعاب المرايا غير المعقولة هذه ، التي لا يتسنى دحضها ، وتنقلب فيها أوضاع العقل والمنطق السليم ، انما هي شيء استثنائي . ومثل هذه الأشياء التي تستعرض فيها البراعة الفنية نادرة الوجود ، وشاقة ، وتبعث سريعا على الملل .

وكثيرا ما تقترن فكرة الرحلة في الزمن بالتاريخ الحدسي ، فثمة بعض المتخصصين يقومون دوما بتعديل مصائر الامبراطوريات ، فينقذون المسيح مثلا من الصلب ، وينتصرون للفرس على الاغريق ، أو القرطاجيين على الرومان ، أو ينصرون الاتحاديين (الأمريكين) في جيتسبرج ، أو نابليون في واترلو . وتتصدى القصة السياسية لمثل هذه المسائل المتعلقة بالأحداث التاريخية الكبرى عن طريق تدخل شخصية معينة في الزمان والمكان الحاسمين . وفي حومة الحرب الباردة ترسل البنتاجون التي تريد التخلص من الاتحاد السوفيتي جماعة من الأخصائيين يعترضون طريق لينين في عربة السكة الحديد المبطنة بالرصاص المخصصة لتيسير عودته الى روسيا . وتنجح العملية ، ولا تحدث ثورة ١٧ أكتوبر ، وتستمر دولة روسيا المقدسة . غير أنه حين يعود رسل البنتاجون الى واشنطن يرفرف العلم ذو الصليب المعقوف على الكابيتول ، والبيت الأبيض ، فلم يعد ثمة جيش أحمر ، ولا ستمالينجراد .

وأرى ها هنا بزوغ عنصر جوهرى ثان من عناصر القصة العلمية ، يتمثل في فكرة تعدد الاحتمالات . فمن المسلم به عامة في التاريخ - اللهم الا من وجهة نظر

جبرية متشعبة - أن كل حدث يقع يستحيل محوه ، وأنه يقصى الى الأبد كل الأحداث التى يتحمل أن تقع بدلا منه ؛ ومن ثم فإن الاستعانة بمسافر فى الزمان لتحقيق تاريخ افتراضى أمر يختص به القصص العلمى . ويتجلى إيمان القصص العلمى برسائله هذه حين يستبدل تعدد الاحتمالات بكل حل نعتبره مقبولا بذاته ، ولا نرى حلا غيره لأنه الوحيد الذى نعرفه . والحال كذلك بالنسبة لأرضنا ، وبيئتها الحيوية ، وجيولوجيتها ، وحيوانها ، ونباتها ، ومغناطيسيتها . وهى كذلك أيضا بالنسبة لصورنا وطبيعتنا ، طبيعة الحيوان العاقل الحساس الذى يملك لغة ملفوظة .

وعلى العكس من ذلك يسمى المشكل الجديد الى حصر النماذج المنوعة التى يمكن أن تبرز وتزدهر بدلا من النماذج التى تحيط بنا أو التى تجعلنا بالصورة التى نحن فيها . وثمة حلول مختلفة تناسب مع مطالب مমানك أو متقابلة . ولا يستبعد وجود مثل هذه الحلول فى موضع ما على كوكب غير معروف . وهى حلول شاذة فى نظرنا ، ولكنها تتوافق مع ظروف بعيدة كل البعد عن المقاييس التى نعرفها . ولو كنا نحن الذين كتب عليهم أن يتلقوا هذا التكوين المذهل لبدا لنا هذا التكوين حقيقة لا مناض منها ، ولكان من الجنون أن ننصور تكويننا آخر يختلف عنه .

وتفترض الحالة النفسية التى تلهم القصة العلمية لجوءا مستمرا ، لا الى النموذج الموجود ، وإنما بالأحرى الى أشكاله المختلفة الممكنة ، مع تفضيل الأشكال المتطرفة التى تقارب نقطة الصفر أو اللانهاية . وقد أقصت الثورة الكوبرنيقية (نسبة اكوبرنيق الفلكى البولندى) الأرض من مركز الكون ، وجعلت الشمس الثابتة فى هذا المركز ، فاسهمت على هذا النحو فى احلال الصورة الخيالية محل الصورة الرائعة . ذلك أنه اذا كان أمرا رائعا أن يدور النجم الساطع الكبير حول الكوكب (الأرض) ليمنحه الزئبار والليل على التعاقب فانه يبدو من قبيل الخيال الذى لا يقره العقل أن تكون الأرض - التى يشعر بها الجميع ثابتة تحت الأقدام - هى التى تدور باستمرار حول نجم يشهده الناس كلهم ، بعيونهم ، وهو يبدأ كل يوم مسيرته التى لا تتغير . هذا الانقلاب الذى تطلبته العمليات الحسابية ضد الظواهر المحسوسة يبدو دون ريب فضيحة سوف يأتى العلم بالكثير من أمثالها فى المستقبل . أما اليوم فان المجموعة المتراصة من المجرات ، والسنين الضوئية المذهلة ، قد أحالت الأرض نقطة ضئيلة ضائعة فى سديم الكويكبات اللانهائى ، وفى الوقت نفسه ، ونتيجة لرحلات الفضاء الأولى . اكنسبت الأجرام السماوية واقعية لم تكن لها ، فلم تعد مسامير دقيقة مضيئة ميثوثة فى القبة السماوية الليلية ، وإنما أمست رقعا مترامية ، قد تكون أهلة

بالسكان • بل ان حساب الاحتمالات - ان لم يكن مجرد الفكر - يثبت أن أكثر من جسيم من هذه الجسيمات يحتوى على فحم ، ويسبح في هواء جوى ، وأنه شمسهد مولد الحياة ، كما شهد نمو جنس من الكائنات الذكية •

ولقد أصبح تعدد العوالم المسكونة الذى كان فيما مضى موضوعا لمجاذلات فلسفية لا مثال « فونتنل » نظرية جدية معقولة وملحة لدرجة أن بعض الأطباق السابجه في الفضاء أصبحت بادية للعيان من وقت لآخر ، وكثرت الشائعات والحكايات الخرافية والتحقيقات بشأن هذه الأشياء الطائفة التي قيل عنها يحذر انها مجهولة الهوية • ولا أهمية لما يقال من أنها بالونات سائبة ، أو ضروب من خداع البصر ، أو الحيل ؛ فالواقع أن المسألة انما تتوقف على ما يعتقد الناس بشأنها • ولأول مرة يشك الانسان بالفعل في أنه المخلوق الوحيد في هذا الكون • بل انه قد اقتنع على العكس من ذلك بأنه يشهد الليل حافلا بأقراص مشعة يقودها بعض الزائرين القادمين من اقاصى السماء ، وان شيوع هذا الاعتقاد وقونه لثبثان أن القصة العلمية التي يستخدمها أو يخفيها انما تتمشى مع اهتمام جديد ظهر في أعقاب الخوف من عالم ما وراء الطبيعة • أما الحكمة القصصية فانها أخذت تهمل العالم الأخرى والموت الذى لا يسير له غور ، وتهتم بدلا منهما بالعوالم البعيدة التى يسودها أنواع من الحياة متفاربة الشبه رغم كل شئ ، والتي ترتع فيها كائنات ربما كانت أقل اثارا للدهشة من المدوزة الشفافة ، أو الشموعيات الشوكية العذراء المتعددة السطوح ، أو الأميبات الرخوة أو الجعارين القاذفة (١) •

أما تعدد العوالم فانه يؤكد تعدد الاحتمالات ويضاعفه • فسكان كواكب السدم يملكون بالطبع أعضاء حس ، وزوائد استشعار وحركة ، ويتفاهمون فيما بينهم بلغة تحتوى على كلمات ، وقواعد للنحو والصرف وبناء الجمل ، كما يملكون تنظيمات سياسية وأدب لغة وموسيقى وفنونا تشكيلية لها مدارس متنافسة ، وقواعد جمالية متعارضة ؛ وأبدعوا علوما وتقنيات أو ما يعادلها • وثمة أشياء تقوم عندهم مقام الأخلاق والفلسفة والدين •

وعلى المؤلف - والقارئ من بعده - أن يتخيل في كل حالة قصة طبيعية ، مذهشة ومعقولة في آن واحد ، تتضمن ألوانا مختلفة من التشريح والفيزياء ، وأجهزة عصية و « قلب - وعائية » لا نظير لها ، وطرقا للتكاثر أكثر بدائية من التوالد بالانقسام ، أو أكثر شاعرية من اقتران الزنابير بالاوركيديات (أو السلجبيات) • والكائنات حر في أن يحدد حسب رغبته المعطيات الأساسية للموضوع الذى يتخيله ، ولكنه ملزم بأن لا يتناقض معه في سياق روايته ودقائق أوصافه ، وعليه أن يؤلف مجموعة

(١) اسمها العلمى «براشيوس وسيلوزور» . وفى استطاعتها أن تطلق قرابة ثلاثين مذيفة من ثانى أكسيد الكربون ، والهيدروكربون ، وحرارة تبلغ مئة درجة مئوية (درسها في البداية طبيب في جيش نابليون في أسبانيا • وكان هذا الجمران موضوعا ممتازا لأحد كتاب القصة العلمية •

متناسكة ، مرتبطة المظاهر وتشكل نظاما مغلقا . والمهمة على هذا الوجه تكاد تكون مستحيلة في العمل ، اذ تتطلب في الأساس ثقافة موسوعية وذهنا جريئا متوقفا ومن ثم فانها تقتصر على التوجيه ، وعلى التحدى الذى قلما يرضيه أحد . ومع ذلك فان هذا التحدى انا يبدو لخاطرى عنصرا أساسيا فعلا في القصة العلمية ، بل لعله العنصر الذى يبروها .

ويجد هذا الأسلوب في البحث والمحااجة في البديهيات قوانينه وخطواته ، ويؤدى الى استنباط حالات خاصة من سلسلة من الأحداث التى تعتبر كلها محتملة ومشروعة ، ويحفز على البحث عن الأجوبة المختلفة المقترحة لمسألة معينة ، وحصر هذه الأجوبة اذا أمكن . وان فى تعداد التمانلات وتصنيفها ، أو استنتاجها اذا تأكد الانسان من أنه قد حصل على المبدأ الذى يتيح له الوفاء بالشروط المقابلة ، وسيلة للتحليل بسطتها القصة العلمية وصيرتها مألوفة ، وذلك بطرق موجزة ، أو هزلية (كاريكاتورية) . وعودت القصة العلمية القارئ أن يصرف النظر عن الحس والخبرة حتى يطرح المشاكل بأكثر صورها عمومية وتجريدا ، وشجسته على أن يتأمل ، دون أية فكرة ثابتة سابقة ، فى أشد الحلول إثارة للحسيرة لأول وهلة . وهكذا يؤدى الانفساح الكونى الى انفتاح منطقي .

ان طريقة استنباط النظائر التى يمكن ادراكها بالحواس تفوق كثيرا نطاق الحكايات الرائعة أو الفريية المضحكة التى تنبثق منها أمثلة صيبانية فى الغالب . وتشكل هذه الطريقة أداة للتنقيب الذهني تصلح لما هو أبعد من نطاق القصة العلمية . واني لأذكر من واقع تجربتي الشخصية أنني قد أبدت مرة أن الفكر البشرى قادر على تحرير قائمة بالموضوعات التى تضمنتها بالفعل الحكايات الخرافية والأقاصيص الخيالية ، بل الموضوعات التى تظهر فى هذه الحكايات والأقاصيص أيضا ، وانما كان يمكن أو يجب أن تشغل مكانا فيها . وقد عرضت صورا تمهيدية لمثل هذه القوائم ، وحاولت أن أضع مبدأ لها (١) . وقد تساءلت أخيرا عن الأشكال المختلفة التى يمكن أن تتخذها الحروف الهجائية للغة ما ، أو عملة نقدية ، أو حديقة . ولكي أتأكد من أنني لم أنس المظاهر غير المتوقعة التى قد تتخذها هذه الأشياء تساءلت عن السمة المشتركة التى يمكن لكائن من غير سكان الأرض لم يسمع بهذه الأشياء من قبل أن يتعرف بها عليها ؛ وما هى العلامة الضرورية والكافية التى يمكن أن تميزها دون لبس

(١) انظر : ايماج ، ايماج ، - المرجع السابق ذكره - صفحات ٣٢ - ٣٩ .

أو غموض ، وتمنع المحقق السليم الطوية من أن يخلط بين الحديقة وبين أرض فضاء ، أو بستان ، أو بين الحروف الأبجدية ومجموعة متنوعة من العلامات التي لا علاقة لها بالكلام أو بالقاموس ، أو بين عملة نقدية أو وسام وشقفة أو لعبة أو تسمية . ولا أبا للمثبة في تقدير مثل هذه المبارزة الفكرية ؛ ومع ذلك فاني مقتنع باننى ، مع التجاى عن وى الى نماذج علمية مثل جدول مندليف ، لا أستطيع أن أنكر أن انهماكى فى حكايات القصة العلمية قد حفزنى أن استخدم ، فى مجال أكثر انطباعا بلسمة المادية المحسوسة ، الأسلوب الساذج الملىء بالاستعارات الذى تتبعه هذه الحكايات .

ويبدو لى أن فكرتى هذه ، دون أن أبرهن على صحتها ، فى صالح القصة العلمية . وعلى الأقل روائعها القديمة . وليس فى وسعى أن أنكر أننى قد أهملت عامدا أغلبية أعمال القصة العلمية التى يستشهد بها ، ذلك لأنها تعد امتدادا للأنماط السابقة عليها ، أو لأنها قد أصابتها عدوى التراث الأجنبى . وفى اللحظة التى حدث فيها تغير فى أدب القصة الخيالية لم يتيسر تحاشى هذه الترددات والأخطاء . فالنمط الخيالى كان يفضل الخوارق التى لها تفسير على الخوارق التى لا تفسير لها . والنمط تشكل مع ذلك مورده الأصلى ؛ ومن ثم ظهرت المشاهد المرعبة ، والألوان الغامضة ، وأصوات السلاسل الحديدية ، وشخص الأشباه المرتدين الأكفان ، و استخدام التنويم المغناطيسى ، وضروب الهلوسة . والكابوس ، وهى عناصر تعتبر من البدع الضعيفة . ويطيب أيضا للقصة العلمية فى الوقت الحاضر أن تجرى تنقلات عميقة بين النجوم ، وتستخدم قصص المفامرات والأخذ بالثأر بين المجرات المتشاحنة ، وتكرر دون ملل فى البقاع الثلجية ملحمة « فار وست » (مفامرات غرب أميكا) . وتعاود استخدام النمط التقليدى الخاص بالأهجية السياسية والاجتماعية ، وتفضع مظالم أو مهازل التنظيمات والأخلاقيات بوصفها فى أطر بعيدة أو بتصوير الكوارث التى تؤدى إليها . وهى تتكهن ، أسوة بجول فيرن ، بضروب التقدم التكنيكي . وبأسلحة ومكينات ومركبات فضاء تزدد قوة واتقاناً . وخاب فال التكهنت الأخيرة هذه بعد أن سبقتها الانجازات الصناعية البسيطة .

وانى لا أنكر ما يحتويه هذا النمط من شوائب كثيرة . ولكنى قنعت مع ذلك من القصة العلمية بقراءة عشرين عملا من مستوى آخر ، تبدو لى أنها تمثل النمط الأصلى الصحيح . وحاولت بعد ذلك ، استنادا الى عدد محدود من النماذج غير المتنافرة فيما بينها ، أن أصل الى سر جاذبية وفاعلية هذا الانتاج الوفير الذى لم يعد يتبين

فيه نواته الأصلية • ولا يختلف الأمر عن ذلك بالنسبة لكل نمط مغلق ، سواء في ذلك القصة البوليسية أو المأساة الكلاسيكية • ويمكن تمييز هذه النماذج بعدد قليل من الأمثلة إذا أحسن اختيارها ، دون اللجوء الى الحلول الوسطى •

ومع ذلك ، وحتى إذا كنت على حق حين أعرض ، في الحالة المعنية ، كسند للقصة العلمية ، حالة نفسية قائمة على كل من الحجية المطلقة للمعرفة الإيجابية . وتعدد الاحتمالات ، مهما بدت هذه الأشياء غريبة على الأفهام ، يبقى لنا أن نعرف كيف أن مثل هذا التفضيل (للقصة العلمية) قد فرض نفسه على المدارك الشائعة ، وما هو الخالج أو الحقيقة المجهولة المتوارية خلف هذا الشفء الشديد بهذا النمط ، الشبيه بذلك الشفء الذي ازدهر به النمط الخيالي في القرن الماضي •

والاجابة عن ذلك قد تضمنتها نتيجة فحص الموضوعات الكبرى . وبالأخص النتيجة الثابتة التي توحى بها الروايات المتنوعة ، ذلك أن الانسان قد شغل فيها مكانته المعنادة . فلم يعد صورة الخالق ، وإنما هو دويبة ضمن آلاف الدويبات التي تعيش وتشتغل على كوكب بين آلاف الكواكب الأخرى • وقد صنع الانسان العلم ليهيئ مسكنه . وأكد سيادته على النبات والحيوان ، وسيطر على الذرة والكائنات الحية • وفي مقابل ذلك تهدده الصواريخ النووية ، والتلوث ، والآلات التي صنعها لتشتغل وتحسب وتتنبأ عوضا عنه ؛ ويخشى مع ذلك ، بغبائه ، مخايل الذكاء التي تنبذ في هذه الآلات . في الوقت الذي يتوقف فيه وجودها على ذكائه هو • وثمة مؤلفات أدبية كثيرة تقنعه بأن العقول الالكترونية ، وهي آلات حديدية قد شحنتها هو بالمعلومات ، تتأهب لاستعباده • وأنه ليتخيل كائنات تعيش خارج الكرة الأرضية ، أرقى من الانسان ، وأعقل ، وأنقى بصيرة ، وأكرم ، وأقوى ، وأوفى عدة منه ، وأكثر تقدما منه من الناحية التكنولوجية • ومن ثم تتولى هذه الكائنات تهذيب وتمدين هذا المخلوق الهمجي الذي هو الانسان ، الانسان الذي يلوم نفسه لأنه تباهى دهرًا طويلا بأنه يحكم الحضارة وحده • وفي ثورة غضبه ، لشعوره بذلته وضعته ، يتهم نفسه • ويتهم الآلات المتمردة التي يخشى انتقامها ، فإذا بدت علامات القسوة على هذه الآلات فما ذلك الا لأنه قد صنعها ، ومن ثم احتفظت في ذاتها - كنوع من الخطيئة الأصلية - بصورة من فساد صانعها •

وعلى هذا المتوال فان المخلوقات التي تتحول فيها الطبيعة البشرية بوساطة انبثاقات اشاعية انطلقت في غير تبصر ، أو معالجات عفوية للكموموزويات أو الخلايا العصبية ،

تبدو فى صورة شهداء أو مسوخ ، بعضها ضحايا الحساسية المفرطة المستنارة .
وبعضها جلادون بارعون . فيهم قسوة شديدة لا يمكن ردعها . وسواء كان هؤلاء
عباقرة أو مسوخا فإن مآلهم الحتمى الى الفتاة .

وكلما تضخم دور العلم فى القصة العلمية نفخ فيها روح الذعر والأسى . ولم
يزل أبطال الحروب الساذجة التى تدور بين المجرات هم أبطال القرون الوسطى
الأسطوريين ، والغزاة الذين لا يمكن اخفاء اقتباسهم بصورة مباشرة من قصص
الفروسية . ولكن ما أن ينمو نصيب الفكر والتأمل فى القصة العلمية حتى تظهر المقارنة
المهمة بين البشر وبين سكان النجوم ، وطغيان العقول الالكترونية ، والتحول التى
تمحو من الناس سماتهم البشرية . وينجلي أيضا فناء الكرة الأرضية بواسطة سلسلة
من الانفجارات أو بتقلص رقعة الأرض فى أعقاب حادث طوبوجرافى ، أو انعدام الحياة
فى اثر عملية فاشلة أجراها أخصائى فى علم الوراثة على نوع من القوارض ،
فانعكس الخطأ بالتالى على سائر الحيوان ، ثم على الانسان ، وفى النهاية على النبات
والكائنات الدقيقة ، ما دام اقتران عنصر الصدفة بعنصر الضرورة ، وتكدس نتائج
هذا لافتران ، يتم حسب المنطق الصحيح فى اتجاه طيب ، كما يتم أيضا فى اتجاه
مشئوم . وعلى المستوى العلمى الشديد التجريد تؤدى المفصلات التى لا حل لها ،
والمناقضات التى لا يمكن احتمالها ، الى تشويه الحقيقة الواقعة ، ويتعرض العقل
لألوان غريبة من العذاب . وإن ما تجمعه القصة العلمية وتذيعه إنما يستقى بصورة
جزئية من المدارك الذهنية المنتشية بفتنتها ونشاطها . ومع ذلك فإن هذه المدارك
تقترب ببساطة بلون من الوداعة المتكلفة والرضوخ للتشكيلات الدقيقة التى يتضمنها
الكون . ومن ثم فإنها تنحنى مضطربة أمام المناقضات الموضوعية التى تضم الأمور
التي لا يمكن التسليم بها مع الضرورات الجبرية .

وكان الانسان ينتظر من العلم الوضوح والأمن والسيادة . ولكنه أدرك (أو لعله
اعتقد أنه أدرك) أن الوضوح إنما يؤدى الى الغموض ، وأن السيادة تؤدى الى العديد
من الكوارث التى تحدث فى مقابل الانتصارات التى يحصل عليها ، وأن الأمن ينتهى
الى كرب دائم .

وحين تسلح الانسان ، وبالأخص الانسان الغربى ، بالعلم والتقنيات التى
أبدعها ، هباً لنفسه نوعا من الاحتكار الذى يستند الى القانون الإلهى ، ورأى نفسه
بحق الصانع أو الوارث الوحيد لأداة معنوية لا نظير لها ، والمالك المطلق لموارد الطاقة

(البخار ، والكهرباء ، والذرة) التى لا تتناسب البتة مع قسوة الحيوان الرئيسى الضئيلة . هذا الامتياز القابل للانتقال والامتداد الى النوع البشرى بأسره ، الأمر الذى لم تتوان القصة العلمية فى تصويره تصويرا ثائوبا ، إنما هو مجرد مسألة زمانية . والمملكة الحيوانية متضامنة فى هذا المجال بصورة حتمية لا مفر فيها .

على أن العلم ، وهو مصدر قوة الإنسان وفخاره ، قد انتهى باشاعة القلق فى نفس ذلك الذى أبدعه وانتفع به فى الوقت نفسه ، أى الإنسان . وإن ما يتصف به العلم من دقة وتقدم حتميين ليقنع شيئا فشيئا الإنسان الغربى أو من يتمثل به (أى ذلك الذى يتردد على المكتبات والمخابر والجامعات) بالتفاهة النسبية وعدم الاستقرار اللذين يميزان حالته . ويشيع العلم الحيرة فى الإنسان ، بتعدد العوالم والاحتمالات ، وبفزع بالأخطار التى تهدده ، والورطات التى يوقعه فيها . وتفتن القصة العلمية قراءها بالحديث اليهم فى جو من الاضطراب العقلى والخوف الذى له ما يبرره بعض الشيء . ولقد ترتب على التوقعات التى قدمها العلم فى القرن الماضى انقلاب يمانل الذى أثاره انتصار العلم الباهر من عهد قريب .

فمن ثورة الأمس نبع النمط الخيالى ، ومن ثورة اليوم تولدت القصة العلمية ، وهى بصورة جزئية مزيج من التأليه والرؤيا ؛ وهى بدرجة الترواضعا الصورة الجديدة للإنسان ، الإنسان ، ابن الصدفة ، السطحى ، الفانى ، الضائع فى الفضاء الشاسع الذى يبعث على اليأس .

هذا هو ما تراهى لى من الموقف الحالى للأدب الخرافى ؛ أما طوره القادم فلا علم لى به . وفى ختام هذا التشخيص ، ولكى أحدد المستقبل الذى يبدو لى أنه قد بُتت معالمة ، يجدر بى أن أعيد موضوع التحليل الذى أجرته الى مكانه فى المسار الطويل الذى أدى بالجنس البشرى الى التخلص جزئيا من حالته الحيوانية ، والمغامرة فى مضمار الفضاء . لقد مرت الإنسانية الى اليوم - مع انتقالات محسوسة فى الزمان والمكان حدثت بسبب تباين مستويات الحضارات المختلفة - بثلاث لحظات كبرى ، قدمت عنها حكايات الجنيت ، والأقاصيص الخيالية ، والقصة العلمية ، على ما أعلم ، صورا تلقائية ذات دلالة . وتتمثل كل من هذه الصور فى الزمان والمكان بأساليب نوعية قوية ، تتحكم فى الكيفية التى تحكى بها الأحداث .

وتسجل اللحظات الثلاث للحكاية الخرافية مغامرات الجنس البشرى ، ويزورها كل منها بصورة تمثل حالة الإنسان فى مراحل تطوره المختلفة ، وتحصى فى كل مرة

مطالبه وآماله وحنينه الى ماضيه والى أوطانه ، ومخاوفه . وفي مرحلة انتقالية أوان انتزع الانسان نفسه بمشقة من تاريخه الطبيعي ، ثم دعم سيطرته على كوكبه . وعند هذا ينولي النمط الخيالي من الأدب موازنة لانتصاره ، أو بالأحرى دعمه . وأخيرا فان ابتداء نجاح هذا الحيوان البارح ، أى الانسان ، يفتح عينيه . ويجد الانسان نفسه محصورا بين أمرين : بين مقامه الضيق على سطح الأرض واسهامه فى جعل هذا المقام غير صالح للسكنى ، وبين ضخامة للكون الذى يجد نفسه فى رحابه مجردا من السيادة ، ومن فرديته فى جميع الأحوال . ولا شك أن الوقت لم يحن بعد لتحديد مجال هذا العصر الثالث فى أدب الخيال ، والمستقبل وحده هو الكفيل باختيار اسم له بعد أن يكون قد اكتملت مرحلته ، ونظر اليه من بعيد . ولعل اسم هذا العصر أن يكون « الحيرة » أو « القلق » ، أو على أية حال عبارة من تلك العبارات التى تطلق على الشكل الأدبى الذى يصور « الكرب » .

بقلم : روجيه كايوا

رئيس تحرير مجلة ديوبين . ولد فى ريمز عام ١٩١٣ .
حصل على الاجريجية فى قواعد اللغة عام ١٩٣٦ ، وعلى دبلوم
المدرسة العملية للدراسات العليا فى العام نفسه . وانتخب
عضوا فى الاكاديمية الفرنسية عام ١٩٧١ .

ترجمة : أحمد رضأ

مدير الادارة العامة للثون القانونية والتحقيقات بوزاره
التربية والتعليم ، ومنتخب بمجلس الدولة . قام بترجمة
حوالى عشرين كتابا فى الفنون المسرحية والفانون والتخصص
والآثار .

المحيط الحيوى

بقلم : جان دورست
ترجمة : امين محمود الشريف

ومشكلاته فى الوقت الحاضر

المقال فى كلمات

يبدأ الكاتب حديثه بتعريف المحيط الحيوى فيقول انه مجموعة من الكائنات الحية التى تكون كل مجموعة منها ما يسمى بالنظام البيئى . وهذا النظام الحيوى - أو الطبيعة ان شئت - يؤلف كيانا قائما بذاته ، وهو مستقل عن الانسان . وقد تم ايجاده بكافة تفاصيله قبل ظهور الانسان على وجه الارض وجد نفسه مضطرا الى التعامل مع هذا المحيط ليتمكن من العيش . وقد حاول منذ البداية بسط سلطانه على هذا المحيط فعند الى سلبه ونهبه بصيد حيواناته واسماكه وجمع ثماره وما الى ذلك .

وفى العصر الحجرى عرف الانسان الزراعة ، وكان ذلك بمثابة نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الانسان وصلته بالعالم الطبيعى الذى يحيط به . ومنذ تلك اللحظة تطلب الوفاء بحاجات الانسان الضرورية استخدام اسلوب العنف مع الطبيعة والعدوان عليها . ويقول الكاتب فى ذلك ان علاقة الانسان بالطبيعة اتسمت بطابع العداء من قديم الازل ، ويذكر رأى فلاسفة الغرب فى هذا الصدد وقولهم ان الانسان ليس جزءا من الطبيعة بل هو خصم لها وانه سيد الكائنات ومن هنا وجب ان يكون سيدا للطبيعة ومستغلا لها . ويستطرد الكاتب الى ذكر مظاهر العدوان على الطبيعة

وخاصة بعد ما أحرزه الإنسان من التقدم التكنولوجي ، وبين أضرار هذا العدوان في مناطق مختلفة من العالم مثل المنطقة المدارية والمنطقة الاستوائية . ويقول ان هذه المنطقة الأخيرة هي أكثر البيئات تعرضا للاخطار والعدوان لأن بها مخزونا من الأخشاب يسيل له اللعاب الى حد أنه يتم نهبا بأشنع الطرق التي يمكن أن يتصورها العقل . ثم يتحدث عن اقليم نهر الأمازون والغسل الذي عقب تحويل هذا الاقليم الى مزارع للبن في البرازيل . ثم تناول الهضاب المكسوة بالغابات في أفريقيا فتحدث عن استئصال الغابات في نيجيريا وساحل العاج وجابون ، وبين الأضرار الناجمة عن ذلك ، ثم عرض للذكر المناطق المعتدلة والاهمال في استخدام التربة وتدمير المناظر الريفية الجميلة . وقال ان البحر لم يسلم كذلك من العدوان الذي يؤدي الى عواقب وخيمة ، ويشير في هذا الصدد الى بحر البلطيق وما أصيب به من الأضرار بسبب الملوثات التي تنصب فيه والمبيدات الحشرية والأملاح المتخلفة عن المعادن الثقيلة ، كما يشير الى البحر المتوسط ويحذر من الاخطار التي سوف تنجم عن التثقيب عن البترول فيه .

وبعد أن يسرد الكاتب مظاهر العدوان على الطبيعة ينتقل الى مشكلات المحيط الحيوي في الوقت الحاضر ، وفي مقدمتها التلوث ، وهو آفة لا ريب فيها ، ويجب ان نشن عليها حربا شعراء . ومن المشكلات الأخرى مشكلة تدهور النظم البيولوجية ، ويرى الكاتب أن هذا التدهور أخطر من التلوث . ولقد مضى الزمن الذي كنا نعتقد فيه أن ثروة الأرض لانفاذ لها . ومن المشكلات الأخرى مشكلة سوء التصرف في الأرض الفضاء ، خاصة في البلاد الصناعية الكثيفة السكان . وأخيرا تأتي مشكلة سرعة استهلاك موارد الطاقة .

ويختم الكاتب مقاله بالتحذير من المستقبل ، ويقول ان مصالحتنا الأساسية في خطر . ولذلك يجب اتخاذ القرارات الحاسمة لحل مشكلات البيئة قبل قوات الاوان .

يدلنا علم البيئة على أن الكائنات الحية - على اختلاف أنواعها - تؤلف نظاما سجانسا على وجه الأرض ، تحكمه قوانين لا تقل دقة عن القوانين التي تحكم حركة الأجرام السماوية . ومن المعروف أن الطاقة الطبيعية الصادرة عن الشمس على هيئة انشعاع تسري في النباتات الحية الخضراء ، سواء أكانت هذه النباتات تنمو على سطح الأرض أم كانت طحالب دقيقة تطفو على سطح المحيط . ثم تتحول هذه الطاقة الى طاقة كيميائية متوسطة ترجع الى عملية التمثيل (التركيب) الضوئي . وهذه هي المرحلة الوحيدة . التي تتضمن عملية انتاجية أى عملية تكوين الأنسجة النباتية . وهناك أنواع أخرى من الكائنات الحية تستمد طاقتها والعناصر اللازمة لأغذائها ونكاتها من المادة العضوية التي تتكون بهذه الطريقة ، ثم تتغذى بعض الحيوانات

النباتية بهذه الكائنات ، ثم تعود فتصبح فريسة لكائنات أخرى تتغذى بها ، ثم تصبح هذه الأخرى فريسة لكائنات غيرها تتغذى بها ، وهكذا دواليك . وبذلك تتكون سلاسل غذائية (١) متشابكة ومتراكبة على شكل هرمي . وكل مستهلك للغذاء في السلسلة له حظ مقسوم من الغذاء بحيث يضمن وصول المادة والطاقة المتجذلتين لمن يليه في السلسلة طبقا لقوانين الديناميكا الحرارية . وهذه العمليات البيولوجية ناشئة عن وجود أنواع عديدة من الكائنات تتراوح بين الأشكال البدائية من الحياة ، والطيور والتدنيات . ثم تؤدي عوامل التحلل إلى إعادة دورة العناصر المعدنية بحيث تصبح هذه العناصر متاحة للنبات هذا والعناصر الكيميائية الخاملة ومجموعة الكائنات الحية (الشاملة لكل الأنواع) في منطقة معينة يؤلف كيانا بيولوجيا مستقلا أو ما يسمى في الاصطلاح « بالنظام البيئي » ، وهذا النظام هو نوع معين من الكائنات المضوية النوعية التي تعمل بقدر معين من المرونة ، ولكنها تخضع لنظام في غاية الدقة . وكما أن الانسان مكون من قلب ورتبتين وكبد كذلك النظام البيئي يتكون من « أعضاء » كل عضو عبارة عن نوع من الأنواع المختلفة التي تكون هذا النظام والنظم البيئية هي الوحدات الأساسية التي يتكون منها العالم الحي ، وكل وحدة مستقلة عن الأخرى نسبيا ، وإن كان التبادل يحدث بينها ، وكلها تنضم معا لتكون نظاما متوازنا يشمل جميع الكائنات الحية . وهذا هو « المحيط الحيوي » . انه عبارة عن آلة ضخمة ذات نروس لا يحصى لها عدد ، ظلت تعمل معا في انسجام طوال عصور التاريخ منذ ظهر أول أثر للحياة على وجه الأرض .

والمحيط الحيوي ، أو الطبيعة ان شئت ، يؤلف كيانا قائما بذاته . ويضع لأول وهلة أن هذا المحيط مستقل عن الانسان ، وأنه تم ايجاده بكافة تفاصيله قبل أن يظهر الانسان على وجه الأرض . ومن الحقائق التي لا تقل عن ذلك وضوحا أن الانسان وجد نفسه مضطرا إلى الاندماج في هذا المحيط ، كما اضطر في وقت ما أن يتعامل معه ليحصل على وسيلة العيش ، وأنه ظل جزءا منه منذ أن برز إلى حيز الوجود . وقد حاول الانسان منذ البداية أن ييسط سلطانه الخاص على هذا المحيط كأي حيوان آخر يمكن أن يسمى بهذا الاسم ، فعند أولا إلى نهبه وسلبه عن طريق صيد حيواناته وأسماكه وجمع ثماره الخ . ولكن الشيء الذي اختص به الانسان دون غيره من الحيوان هو قدرته على اشغال النار . فقد استطاع الانسان الأول في الوقت المناسب من السنة أن يشعل النار في نجوم (٢) النبات حتى يتسنى له أن يصيد الحيوان أو يعد البيئة لتلبية حاجاته على نحو أفضل ، وبذلك استطاع الانسان الأول الذي لم يكن يملك سوى نوع بدائي من التكنولوجيا أن يعسدل الموازين البيولوجية تعديلا كبيرا ، وأن يجتث النباتات ليفسح المكان لنمو السافانا (الحشائش) ، ولا تزال مناطق السافانا

(١) السلسلة الغذائية Food Chain هي مجموعة من الكائنات المضوية المتوالية على شكل سلسلة ، كل كائن منها يتغذى بالكائن الذي يليه في الرتبة ، والذات هو الحلقة النهائية في هذه السلسلة (المترجم) .
(٢) نجيم النبات نجم ظهر وبرز من الأرض من صنف النبات .

تضم حتى اليوم قبائل صغيرة منعزلة تعيش في حالة بدائية . ومن المعروف أن النار قوة ذات تأثير كبير في الطبيعة ، وقد تأثرت بها في العصور الغابرة الموعلة في القدم مناطق كاملة فوق سطح الكوكب الذي نعيش فيه .

ولم يمض زمن طويل حتى اتضح للإنسان أن وسائل العيش هذه قد أصبحت غير كافية ، وأهم من ذلك أنها أصبحت غير ملائمة لأسلوب حياته الجديدة بعد أن توثقت أواصر اللفة بينه وبين غيره من الناس ، وأصبح الناس أكثر عددا ، وأشد حرصا على نبد حياة البداءة . ونتيجة لذلك أخذ الإنسان يستأنس بمض النظم البيئية ، ثم ينشئ نظما بيئية صناعية ، فاستبدل بالأنواع المتوحشة حيوانات اليفة ، وأنواعا من الخبثات اختارها بعناية . ويلاحظ أن الانتاج الطبيعي في الغابات والسافانا يكون وافرا جدا في أغلب الأحيان ، ولكن الإنسان لا يستخدم سوى جزء صغير منه في بعض الأحيان . وقد أدى تحويل البيئات المختلفة . وإنشاء الحقول ومناطق الرعي الصناعية الى زيادة نسبة الانتاج الذي يمكن استهلاكه بصورة مباشرة ، كما أدى الى سهولة جمع وحصد المحاصيل المختلفة . وتعد الثورة الزراعية في العصر الحجري الجديد بمثابة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الإنسان وعلاقته بالعالم الذي يحيط به . ومنذ تلك اللحظة نطلب الوفاء ، بحاجات الإنسان الضرورية استخدام أسلوب العنف مع الطبيعة ، كما تطلب اجراء تغيير جذري في بعض أنواع البيئة . وقد أفضى هذا التطور الأخير الى اختصار النظم البيئية بصورة دائمة . ومن مظاهر هذا الاختصار أن الإنسان استبدل بالأنواع العديدة التي تؤلف نظاما بيئيا معينا نوعا واحدا من النبات المزروع أو - على الأكثر - طائفة من الأنواع تعد على الأصابع ، أو أنواعا مختارة من الحشائش لتكون علفا للحيوانات المستأنسة . وبذلك نقصت السلاسل الغذائية بدرجة كبيرة ، وتم توجيه الطاقة السارية في النظم البيئية في قنوات معينة ، وهذا التوجيه هو شرط أساسي لتوليد كمية عالية من الطاقة . ومما لا ريب فيه أن الفرق البيولوجي الأساسي بين الحيوان والإنسان يكمن في تعديل النظم البيئية على هذا النحو .

وقد أفضت هذه التعديلات التي كانت الأساس الحقيقي لقيام الزراعة الى ايجاد نظم بيئية اصطناعية مستقرة اكتسبت بها الأرض درجة من المحسوبة أكبر مما كانت عليه في الأصل . ولكن سيطرة الإنسان على البيئة أحدثت آثارا (١) سلبية سريعة ، ذلك أن بعض التعديلات التي أدخلها الإنسان على البيئة من قديم الزمان تعد من الأخطاء البيئية الكثيرة المخالفة للقوانين الأولية للمحيط الحيوي . ومن ذلك أن اقليم البحر المتوسط قد أضر منذ القدم بسبب الأساليب الزراعية الرديئة . وسوء استخدام الأرض . وقد أثر عن أفلاطون قوله : « إن الأرض أصبحت أشبه بهيكل عظمي أضناه السقام ، اذا قيست بما كانت عليه من قبل » . ومثل ذلك يصندق أيضا بوجه خاص على الأقاليم الاستوائية والمدارية في أفريقيا وأواسط أمريكا حيث انهارت الحضارة المايانية - ولو الى حد ما - بسبب سوء ادارة الأراضي . واغفال صيانة التربة .

والواقع انه لا يمكن أن يتم تحويل البيئة الى أرض زراعية الا فى المناطق التى تمتاز فيها الأرض بخصائص معينة من حيث المناخ والتربة والكائنات الحية ، تحدد نوع الاستخدام الزراعى المناسب لهذه الأرض . وقد لوحظ فى المناطق المعروفة باسم المناطق الهامشية أن مثل هذا التحويل يؤدي الى تآكل التربة وتفتتها السريع كما يؤدي فى الغالب الى تدمير البيئة والتربة تدميرا لا يرجى اصلاحه . وهذا ما حدث مع الأسف عندما ترك الانسان الأقاليم الملائمة للزراعة بصفة خاصة . وقد نجح تحويل اقليم « برى » (الاقليم الواقع على حدود شمبانى) و « بوس » الى أرض زراعية غنية ، فى حين لم ينجح تحويل السهول الوسطى الواسعة فى الولايات المتحدة الى الزراعة الأحادية (الاكتفاء بزراعة محصول واحد وعدم استغلال الأرض بأية طريقة أخرى) . ذلك بأن الأحوال البيئية والطبيعية والحيوية ليست واحدة فى كلا اقليمين . وفى إحدى هاتين الحالتين تم التحويل بطريقة بطيئة وتدرجية ، فى حين تم فى الحالة الأخرى بطريقة فجائية وغنيمة .

وقد أصبح مثل هذا التحويل أمرا شائعا وبعيد المدى فى العصور الحديثة بسبب زيادة عدد السكان فى العالم بوجه عام ، وتقدم الأساليب الفنية . وارتفاع مستوى المعيشة ، ولو بين جزء من الجنس البشرى على الأقل . وكل ذلك أدى الى زيادة الضغط على المحيط الحيوى . والواقع أنه على الرغم من أن العوامل المذكورة لم تتغير فإن المرحلة التى نشاهدها الآن لم يسبق لها مثيل فى التاريخ ، وهذا ينطبق على جوهر المرحلة نفسه بسبب ما طرأ من تغير شامل على العملية زمانا ومكانا ، وعلى ما تنطوى عليه الوسائل المستخدمة فيها من امكانيات ضخمة .

وعلى الرغم من أن العوامل البيولوجية قد تكون كافية من حيث هى لتفسر التدهور التدريجى فى حالة الطبيعة خلال عصور التاريخ ، وسرعة هذا التدهور الى أن وصلنا الى الحالة الحرجة الحاضرة بمرور الزمن ، فإن الطريقة التى اتبعها الناس حتى الآن قد اشتملت على عنصر من الجبرية والحتمية يتجاوز حدود هذه العوامل البيولوجية ولذلك يحسن بنا قبل كل شئ أن نمنع النظر فى التكوين الفعلى لحالة الانسان النفسبة لكى ننين جذور المشكلات الحالية .

لقد اتسمت علاقة الانسان بالطبيعة من قديم الازل بطابع العداء الصريح من جانب الانسان . ومن الحقائق المعروفة أن بعض المذاهب الفلسفية (١) فى الشرق تطالب باحترام الحياة بكافة صورها وأشكالها لأنها - أى المذاهب - تعد الانسان جزءا مينايفيرقيا من وحدة تنتظم الوجود كله ، وعنصرا من العناصر العديدة التى تؤلف هذه الوحدة الشاملة . أما الكر الغربى الذى صاغ حضارتنا الصناعية فإنه ينوء بسيادة الانسان على عالم الأحياء دون منازح . والانسان طبقا لهذا الفكر ليس «جزءا» من الطبيعة بل هو « ضد » لها . وإذا نظرنا الى الانسان هذه النظرة الفئناء أجدر بالسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها على أساس أنه منفصل عنها انفصالا أساسيا .

(١) يشير المؤلف الى مفهوب وحدة الوجود - المترجم .

والواقع أن فلاسفة الغرب - سواء منهم الروحيون والماديون - لم يقوموا ببذل مجهود كبير لايجاد قدر من التوازن بين الانسان وبيئته البيولوجية . وربما يستثنى من ذلك الفيلسوف سبينوزا وأصحاب الحركة الألمانية المعروفة باسم « الفلسفة الطبيعية » . فلا عجب أن تنتهي الحضارة التكنولوجية التي نجمت عن ذلك الى الأخذ بعقيدة «استغلال الطبيعة ، وعدم الخضوع لقيم أخلاقية ترقى الى مستوى قوتنا ونفوذنا كما قال روبرت هينارد .

وقد يضيف علماء التحليل النفسى لونا براقا على طريقة الانسان فى معاملة الطبيعة ، فيقولون انه غير نزاع بطبعه الى العدوان عليها دون مبرر معقول . بيد أنه يجب أن نخلص أنفسنا من بعض الحزازات (العقد النفسية) التى خامرت نفوس أجدادنا الأقدمين ممن عاشوا فى أحضان الطبيعة ، واضطروا أن يلذودوا عوادبها فى كل لحظة من لحظات النهار ، اذ كان كل ما فيها حربا عليهم ، من الحيوانات المفترسة التى تفتك بهم ، الى الطفيليات التى تتلف محاصيلهم ، والأعشاب التى تغزو حقولهم . بل ان الفلاح اليوم فى المناطق الاستوائية مضطر أن يشن حربا مستمرة على العناصر الطبيعية . بحيث اذا غفلت عينه لحظة واحدة أخذت الأشجار تنبت من جذامة (١) الزرع ، كما أخذت النجوم النباتية تسطو على النباتات المزروعة وتزودها عن المحقول . ثم تأتى العواشب (آكلة العشب) فتتغذى بالمحاصيل قبل أن يحين حصادها ، كما تفتك الدواحم (آكلة اللحم) بالماشى والأغنام صغیرها وكبیرها متى تهاوت الحظائر (ووسائل الدفاع) التى يقيهما الفلاح لحمايتها . ولسنا بحاجة الى أن نذكر الحشرات الضارة التى تعض وتلدغ ، والطفيليات وغيرها مما يحمل جرائم الأمراض التى لا عد لها . يضاف الى ذلك أن الغابة بزعمهم هى مأوى الأرواح الشريرة التى تخرج منها فتطارد الأحياء .

وربما لا يزال الانسان حتى اليوم تسيطر عليه النزعة الى محاولة حماية نفسه من عوادى الطبيعة . وكانت هذه العوادى حقيقة واقعة أيام كانت الذئاب تعترض طريق المسافرين ، ن.ب.باريس الى سنت جرمان ، وتجعل السفر ضربا من المغامرة الخطرة ، وأيام كان الانسان يموت جوعا من القحط اذا احتبست الأمطار وركدت الرياح . ولكن هذه النزعة هى ثمرة غريزة قديمة ثوابتها الانسان عن أسلافه القبايرين . وقد أصبحت هذه الغريزة عديمة الأثر بعد أن تحول الانسان من الدفاع الى الهجوم ، فأصبح يعامل الطبيعة كما لو كان يريد أن يمحو كل أثر من آثار الماضى وينتقم لنفسه منها بتخريبها ومعاملتها بكل قسوة .

وحتى حينما لا يصل سلوكنا مع الطبيعة الى هذا الحد فاننا نعترف - بقصد أو غير قصد - بأن صرح العالم المتمدن لابد أن يقوم على انقراض العالم الطبيعى . ونحن نعتقد الآن بعد أن تقدمت الأساليب التكنولوجية أنه فى وسعنا من الآن فصاعدا أن

(١) الجذامة ما يتبقى من النبات بعد قطعه - المترجم .

نستغنى عن الطبيعة والمنتجات الطبيعية ، كما أن الالام بعدد كبير من العلوم الحديثة قد أفضى بنا شيئا فشيئا الى التفكير فى خلق عالم اصطناعى غير العالم الطبيعى . وقد فتحت الطبيعة والكيمياء أمامنا آفاقا واسعة لم تكن تخطر لنا على بال منذ بضع سنوت ، وأثارت «الثورة الخضراء» آمالا كبارا فى نفس الانسان ، وجعلته يفكر فى سد النقص فى الطعام باتباع الاساليب الزراعية الحديثة ، واستخدام الاسمدة الكيمائية ، والمبيدات الحشرية ، واستنبات سلالات جديدة من المحاصيل والخضروات ذات الانتاج العالى . يضاف الى ذلك أن التقدم فى ميدان الطب أتاح لنا الحصانة من امراض عديدة كما أدى الى اطالة عمر الانسان .

ويبدو من ذلك أن الانسان قد وجد حلا لكافة المشكلات الراحنة ، وأنه يستطيع أن يوجد حلا لكل مشكلة تطرأ فى المستقبل ، وذلك باستخدام الاساليب الفنية التى تظهر له كلما ازدادت المعرفة العلمية بسرعة مذهلة . ويخيل لرجل الشارع أنه أصبح الآن فى حيز الامكان عمل كل شيء وأى شيء ، بعد أن أصبح مبهورا بدعاية الذين يؤيدون بحماسة النظام التكنوقراطى (الفنى) ، ويقولون ان كل ما يجب على الانسان أن يفعله - بعد أن يتحرر من سلطان الطبيعة ويحل محلها نظامه التكنولوجى - هو أن يعمل وفق القوانين الاساسية التى يسير عليها المحيط الحيوى . وهكذا أحل الانسان محل المحيط الحيوى محيطا بشرا (انثروبولوجيا) او - بعبارة أصح - محيطا تكنولوجيا من صنع العبقرية البشرية ليكون فى وقت معا اطارا لوجوده ، ووسيلة لمعيشته وسعادته . وصفوة القول أن الانسان استبدل نظام برومئوس بنظام جوبتر (١) .

وهذا الانتصار من شأنه أن يضع البلاد الصناعية فى موقف حرج عندما تحاول أن تقنع البلاد النامية بتجاشى الاخطاء التى وقعت فيها الحضارة التكنولوجية ، وبمراعاة ضرورة التوازن الذى يتفق مع مناخها ، وتربثها ، ونباتها . ويرد على ذلك بعض مندوبى البلاد الاستوائية مخاطبين أهل البلاد الصناعية : « انكم معشر الاوربيين والامريكيين لم تكونوا دولا قوية عصرية الا بعد أن قضيتم على حيواناتكم اللاحمة ، وطيوركم الجارحة . انكم تطلبون النسا أن نحى ما لدينا من فيلة ، ونمور ، وجاموس - وكلها حيوانات من امارات الحياة البدائية التى سادت فى العصور البربرية - لكى نظل أدنى منكم منزلة وأحط قدرا ، ولكى تسدوا فى وجوهنا طريق الحضارة الحقبة المتمثلة فى انشاء المدن الكبرى ، والمصانع ، والميادين العظيمة ، أى - بعبارة أخرى - الحضارة المتمثلة فى التلوث والتسمم ، واستخدام المبيدات الحشرية ، والاسمدة الكيمائية » !

(١) جوبتر هو اكبر الآلهة عند الرومان ، والمقصود بنظام جوبتر هو النظام الطبيعى الذى هو من صنع الله . وبرومئوس فى أساطير الاغريق هو الذى سرق النار من السماء وعلم البشر استعمالها . وعلى ذلك فالمقصود بنظام برومئوس هو المسالمة الاصطناعى الذى اخترعه الانسان - المترجم -

وتفنيديا لهذا الاسلوب من التفكير أوضح علماء البيئة خلال السنوات العشر الماضية أنه اذا نظرنا الى أغلب مناطق السافانا (الحشائش) التي يتوالى عليها المطر القزير ، والجفاف الشديد ، فى تعاقب سريع ، والتي قد يختفى فيها النبات عدة أشهر فى السنة ، وجدنا أنه عندما يظل عدد الثدييات البرية الكبيرة عاليا (الفيل ، والجاموس ، والطبي ، الخ) يصبح انتاج البروتين الحيوانى أعلى بكثير مما لوحلت الحيوانات المستأنسة محلها . والدليل على ذلك أن الوزن الحى للثدييات الكبيرة آكلة العشب فى شرق افريقيا يبلغ ٣٩ طنا فى كل كيلومتر مربع ، فى حين أن وزن المواشى المستأنسة فى مثل هذه المساحة يتراوح بين ٣٥ و ٥٥ هـ من الاطنان . يضاف الى ذلك أن الحيوانات البرية تستخدم النبات بطريقة أفضل ، وكل نوع يختص بدرجة معينة فى سلم الغذاء دون أن ينافس غيره من الانواع التي تشاركه فى بيئته . وعلى عكس ذلك نجد البقر يتغذى بنوع معين من الكلا ، ويدع النباتات الاخرى . ولا شك أن الاقتصاد على حيوان واحد بدلا من حيوانات عديدة بعد ضربا من العبث من الناحية البيئية . ومن هنا نبتت فكرة استقلال العواشب البرية بصورة مباشرة بغية توفير الغذاء للشعوب التي تعيش فى البروتين الحيوانى . وعلى الرغم من المشكلات المتعددة المتصلة بصيانة ونقل جيف الحيوانات - وهى المشكلات التي بقيت دون حل - فإن الانسان يتبع نظاما اقتصاديا قوامه استئصال النبات من الارض ، وحفر الآبار ، وانشاء الحظائر ، واستعمال الادوية العلاجية والوقائية ، وزيادة المراعى ، وكل أولئك يتطلب نفقات باهظة من الدول الافريقية الناشئة فى الظروف الاقتصادية الحالية . يضاف الى ذلك قيام الانسان بحماية التربة الرقيقة الضعيفة ، لأن استئصال النبات من التربة كثيرا ما يضعف قدرتها على مقاومة العوامل التي تؤدي الى تدهورها .

وقد ثبتت صحة السياسة التي نادى بها علماء البيئة . ولكنها لم تلق من القبول ما هي جديرة به . وقد اكمل الانسان فى العصر الحجرى الجديد هذه السياسة حين استأنس بعض الحيوانات الملائمة . ولكن الانسان الحديث لم ينتفع بهذه التجربة عندما ملا كل ركن من اركان المعورة بالمواشى والاغنام والمعز على اختلاف أنواعها ، ووجد أنها غير ملائمة لكثير من أنواع المناخ ، وكثير من أنواع البيئة . والسبب فى ذلك أن سلطان الهوى والتقليد قوى جدا بحيث يمنع الانسان من الابتكار فى استخدام الموارد الطبيعية .

ولا ريب أن الاسباب الداعية لرفض الحلول الجديدة التي نادى بها علماء البيئة هي أعمق من ذلك . ومن هذه الاسباب أن الحيوانات البرية ليست ملكا لأحد ، ومنها أن الانسان لا يستطيع احصاها كما يحصى الحيوانات المستأنسة ، كما لا يستطيع أن يتباهى بما يملك من رؤوس الماشية، وهو أمر على أعظم جانب من الاهمية فى المجتمعات المؤلفة من أهل المراعى الذين يقيسون الثروة بحجم ما يملكونه من رؤوس الماشية والاغنام ، والذين تدور كل المعاملات الهامة بينهم - كالزواج ، والتقرب الى القوى الخارقة للطبيعة - على أساس الماشية والاغنام والمعز . ومن عادة الانسان أن يشعر

بشيء من خيبة الامل اذا لم يسيطر على وسائل الانتاج والمعيشة ، واذا كان يعتمد فيه حياته على نظام طبيعي لا على نظام صنعه بيده لقضاء مآربه الخاصة . ونحن في هذه القضية نقف وجها لوجه امام صراع ابدى وفكرى هام بين التعايش مع نظام طبيعي خارج عن نطاق سيطرتنا والتعايش مع نظام اصطناعى من عمل ايدينا وتحت سيطرتنا .

وقد وجدنا أنفسنا - بمحض اختيارنا - فى موقف يقتبط به معاصرونا ، ويصبو اليه كثير من الشعوب الاخرى ممن لم يصلوا الى المستوى التكنولوجى الذى وصلنا اليه . وقد حلم بذلك الفيلسوفان بيكون وديكارت فى أيامهما ، فقالا : ان الانسان متى بلغ سن الرشد قلا يد أن « يصبح سيذا على الطبيعة ومالكا لها » . ومعه حفز الانسان الى تحقيق هذا الحلم شعوره بأنه سيد الكائنات كما يقول جابريل مارسيل . وظاهر أن غزوات العلم والتكنولوجيا ، التى هى ابنة العلم الام ، تؤيد الانسان فى ذلك ، وتؤكد له سيطرته وصحة أفكاره التى تفتقت عنها عبقريته . وهكذا انتقل الانسان من الفلسفة النظرية التأملية الى الفلسفة العملية ، فى حين أن الراى السليم هو الجمع بين الفلسفتين كما قال بعض فلاسفة الاغريق القدامى .



اننى أبعد ما أكون عن التفكير فى استنكار كل ما فعله الانسان لضمان وسيلة العيش اللازمة لبقاء نوعه وتحسين احواله ، وفى تحييد العودة الى حياة الرعى التى يعيش فيها الانسان على جمع الثمار وصيد الحيوانات البرية . ذلك أن الانسان لن يتسنى له العيش الا اذا استخدم سياسة العنف مع الطبيعة الى حد ما ، نظرا لزيادة عدده باطراد ، وتقدمه التكنولوجى . ولذلك يعتمد الانسان اعتمادا كبيرا على النظم البيئية الاصطناعية . ولا شك أن ظاهرة التصنيع - وهى ظاهرة لا يمكن نسخها وانتكاسها - سوف تؤدى دائما الى انتاج مواد تالفة أى مواد تلوث الهواء والمحيطات والانهار والارض . ومعلوم أن المدينة ايا كان شكلها هى جزء لا يتجزأ من حياة الانسان الحديث .

ومن الامور المشروعة تماما أن يحارب الانسان الآفات الطبيعية التى لا تزال تفتك به . لقد أنشأ الانسان الحقول لممارسة الزراعة ، فأحدث بذلك اختلالا فى ميزان الطبيعة ، وشجع فى الوقت نفسه انتشار الحشرات الفتاكة . ولا مفر من مكافحة هذه الآفات واستخدام المنتجات الكيميائية الصناعية . وسوف تتطلب محاربة الامراض التى تنقلها الحشرات والحيوانات القاضمة اتخاذ تدابير فعالة تقتضى الحد من بعض الانواع أو استئصالها (فى مناطق محلية) . ذلك بأن الانسان يعتمد على الاحوال الاصطناعية ، ويجب أن يحتفظ بهذه الاحوال على أفضل الوجوه . والحقيقة التى لا مفر منها هى أنه مضطر الى استخدام منتجات من صنع يديه .

ولكن الانسان لا يعتمد على هذه الاحوال وحدها ، والاحتفاظ بهذه الاحوال على أفضل الوجوه لا يتوقف عليه وحده . ذلك أن الامور التى يمكن القيام بها فى مناطق

ملائمة حيث يكون المناخ والتربة صالحين لزراعة المحاصيل الرئيسية التي يمكن زراعتها باتباع أسلوب الزراعة الكثيفة ، وباستخدام الآلات ، يستحيل القيام بها فى مناطق أخرى . ذلك أن الأرض الصالحة للزراعة التى تبلغ نسبتها ١٠٪ من الأراضي المزروعة توجد فى سهول عظمى تتأثر بأحوال مناخية متناقضة كما توجد فى وديان خصيبة ، وعلى مدرجات سلاسل الجبال حيث تتكاثر السحب . ومن العبث البحث عن أراض صالحة للزراعة فى غير هذه الأماكن . هذا والاقدام على زراعة مساحات كبيرة من هذه الأراضي زراعة كثيفة لا يمكن أن يتم دون التعرض لأخطار جسيمة . ذلك أن الأحوال غير ملائمة فى هذه الأماكن لأى نوع من الزراعة الكثيفة لسبب بسيط هو أن التربة هشة وعرضة للتدهور الذى لا يمكن علاجه عند أدنى تدخل من الإنسان . ومع ذلك يمضى الإنسان بعناد فى تطبيق هذه السياسة على سطح الأرض متذعرا بكثير من الدعاوى المختلفة ، كالرغبة فى تحسين حال البشرية ، وتلبية الحاجات المشروعة للشعوب المعوقة ، وتغذية الجوع الراغبين فى التمتع ببعض نمرات الحضارة التكنولوجية التى وصل صداها الى جميع أنحاء العالم عن طريق الصحف أو المذيع الصغير (الترانزستور) . ومن دواعى الأسف أن الموارد الجديدة تستغل غالبا لصالح قليل من البلاد التى تنعم بالوفرة ، ولصالح فئات من الناس ينعمون بفاض من الثروة .

والمجال الاساسى لمثل هذه الزراعة فى الوقت الحاضر هو المنطقة البيمدارية (الواقعة بين المدارين) . ذلك بأن البلاد الواقعة فى هذه المنطقة متخلفة ، وهى تواجه مواقف اقتصادية وسكانية عصبية ، والتربة فيها رقيقة ، والنظم البيئية يصعب التعامل معها ، برغم ما يبدو من النمو الغزير الذى لا يبدو أن يكون ضربا من الوهم تحت شعار الغابات الغضة النضيرة . ومتى تجردت التربة من نباتاتها الاصلية أصبحت عرضة لعوامل التعرية ، وإن كانت بعض المحاصيل التى يمكن الحصول عليها فى البداية تعزز اعتقاد الذين يؤيدون هذه الخطة ، وتبرر نعيق النشرات والاحصاءات التى تهلل لمزايا هذه الخطة ، وتطمئن رجال البنوك والاقتصاد والسياسة بله المواطن الفقير الذى يتوهم أن كل متاعبه قد انتهت ، ولكن التربة المنهكة القوى لا تلبث أن تنتج ما لا يزيد على الكفاف القائم على محاصيل هزيلة ، وماشية نحيلة . وتكون النتيجة أن يؤدى تدهور التربة الى ضياع الجهود والاستثمارات ، وضياع رأس المال الطبيعى ، وتحول الفقراء من ساء الى أسوأ ، وحينئذ تلقى المسئولية على الطبيعة ، فيزعم القائلون أن المطر كان أغزر أو أندر مما يلزم للزراعة . وجملة القول أنهم سوف يبحثون عن كبش فداء ينسبون اليه كل الاخطاء . ولن يكون كبش الفداء أبدا هو صانعى القرار الذين قرروا ما يجب عمله تحت ضغط المطالب السياسية أو الاقتصادية . وسوف تبذل المحاولات فى أماكن أخرى وتستخدم الوسائل نفسها لتنفيذ العمليات التى فشلت بسبب الافتقار الى بعد النظر .

وهذه الخطط البيئية الفاشلة .تزداد الآن انتشارا فى العالم . وما يسمونه « التنمية » ليس سوى تدمير لا يرجى اصلاحه فى حالات كثيرة ، هدفه الوحيد تلبية

الحاجات العاجلة للعديلة للجنس البشرى ، أو اشباع الرغبة فى الربح عند قلة من الناس .

وأكثر البيئات تعرضا للأخطار هى الغابة الاستوائية الرطبة . وبيان ذلك ان هذه الغابة تحتوى على مخزون من الاخشاب يسيل له اللصاب الى حد أنه يتم نهبها بأشنع الطرق التى يمكن أن يتصورها العقل . وفى الوقت الحاضر نقص خطير فى لباب الخشب ، ولذلك تستخدم طرق جديدة لاستغلال الاشجار التى لم يتم استغلالها حتى الآن . وبالإضافة الى ذلك - وفى المقام الاول - يحرص الناس على تحويل الغابات الرطبة فى المناطق الاستوائية الى أرض صالحة للزراعة والمراعى ، ومرة أخرى باستخدام النظم البيئية الاصطناعية . وترتكب الآن أخطاء خطيرة تنذر بأوخم العواقب نتيجة لعدم ادراك الناس حقيقة الوضع فى البيئة . فهم ينسون أنه عندما تسغل الغابات الكثيفة على الوجه الصحيح دون العمل على ازالتها تصبح فى حد ذاتها مصدرا للنزوة . وتعمل على حماية التربة ، وامتصاص المعدل العالى للتكاثر فى المنطقة الاستوائية . وعلاوة على ذلك تهى بيئة ثابتة بدرجة مدهشة بفضل تنوعها الشديد . والتفاعل بين عناصرها التى لا عد لها ، وهم ينسون أيضا أن الغابات تقوم بدور حيوى على المستوى العالمى من حيث انها تؤثر فى دورة العناصر ، وتعمل على ايجاد التوازن اللازم فى المناخ والماء . وفيما عدا ذلك نلاحظ أن الغابات الرطبة فى المناطق الاستوائية فقيرة بوجه عام ، ورغم وفرة نموها الذى لا يضارع ، ورغم نباتاتها التى لا عد لها ، وحيواناتها المختلفة الانواع . ومن النادر أن توجد عناصر معدنية فى هذه الغابات . ويرجع المستوى العالى للإنتاج البيولوجى أساسا الى سرعة إعادة دورة العناصر ، وشدة التحول الغذائى (الايض) فى نظام بيئى لا يتطلب سوى مقدار صغير من المواد . ولكن بعد بضع دورات من النمو تتضافر الشمس ، والأمطار ، والنبات الذى لا ضابط له ، على الاقلال من خصوبة التربة الى درجة العدم .

وقد ظل اقليم نهر الامزون يقاوم كل التقلبات التى تعرض لها حتى العصر الثلثى الجيولوجى . وهو الآن يوشك أن تشق فيه الطرق ، وأن يستغل استغلالا كاملا للحصول على الخشب . وسيقوم الانسان بتحويل مساحات شاسعة الى مراعى وأرض زراعية . وتسمح التربة فى بعض الاماكن بمثل هذا النوع من الزراعة ، ولكنها فى الاماكن الاخرى فقيرة ، لأنها ظلت منذ زمن طويل مشبعة بالرطوبة ، ثم ان غزارة التكاثر ومعدل النمو الفائق لى يلبثا أن يقضيا على مابقى فيها من معادن . وماذا يبقى إذن من هذا البساط الخصيب ؟ ان علماء البيئة يدركون تماما أن الغابات الاستوائية لا يمكن أن تظل قائمة الا اذا زادت مساحة سطحها على حد معين ، فاذا قلت المساحة عنه انتقصت الغابة من أطرافها لنمو السافانا فيها . ومن شأن هذه الظاهرة الطبيعية أن تعجل بزحف الانسان نحو قلب الغابة ذاته . وما حدث فى اقليم ميناوس واكويتوس لا يبشر بأن يكون مستقبل اقليم الامزون أحسن حالا . وهذا الاقليم هو مناط الامل الاقتصادى والسياسى الكبير فى البرازيل الحديثة ، ولكن

ألا يخشى أن يكون مصيره مائلا لمصير المنطقة الجنوبية الشرقية من البلاد ؟ ففي هذه المنطقة تم استئصال احدى الغابات بدافع قصر النظر لزراعة أشجار البن فيها ، ولكن سرعان ما فتكت عوامل التعرية بالتربة ، فأصبحت تحست رحمة الجو ، ولم تستطع أشجار البن وشجيرات حماية التربة على الاطلاق . وكانت النتيجة أن زحمت «جبهة» البن نحو الغرب تاركة وراءها أرضا يبابا لا تنتج سوى الكفاف .

هذا والوضع في الهضاب المنقطعة بالغابات في افريقيا ليس أحسن حالا من ذلك . ففي غضون بضعة سنوات تم استئصال ٧٤٪ من الغابات في نيجيريا . وما حدث في الغابات الشاسعة في ساحل العاج أمر يدعو للأسف . وقد تم اتلاف غابات الكونكو بصورة خطيرة . وسيأتي دور جابون بعد ذلك . وبيان ذلك أن الخط الحديدي الذي يمتد عبر جابون سوف يربط مدينة ليبرفيل بمدينة نينجا وفرانسفيل بعد بضعة سنوات . وسيفتح هذا الخط الطريق أيضا أمام تعدين خامات الحديد الواسعة والمنجنيز ، واستئصال الغابات . وسوف يؤدي الجزء الاول من الخط الحديدي الذي ينتهي عند بويه الى اعداد نحو ٣٠٠.٠٠٠ هكتار (٧٥ مليون فدان تقريبا) لأعمال التعدين ، وغير ذلك من ضروب التنمية ، كما يؤدي الى اعداد مساحات أخرى نحو الشرق . وكل من شاهد الغابات البدائية في ماكوكو وبيلنجا بالقرب من المحطة البيولوجية للمركز القومي للبحوث العلمية الذي استقبل كثيرا من العلماء لا يسعه الا الشموخ بالخوف من المستقبل . وليست القضية بالتأكيد هي منع جابون من بناء صرح رخائها الاقتصادي على أساس الموارد المعدنية ، ولكن القضية هي أن بيئة مستقرة سوف تحل محلها أشجار ومحاصيل اصطناعية مستقبلها غير مأمون يبعث القلق في نفس كل من شاهد هذه العمليات . وقد صرح بعضهم بأن الذين يؤمنون بالخط الحديدي الذي يمتد عبر جابون هم أنفسهم الذين لم يؤمنوا بالسيارة منذ سبعين عاما خلت . اليس يوسع الانسان أن يقول أيضا ان الذين يؤمنون بالمزايا الزراعية لهذا الخط الحديدي هم أيضا أولئك الذين آمنوا - منذ عهد ليس بعيد - بمزارع البن في اقليم « تيرا روسا » بالبرازيل ، وبخطة التنمية الخاصة بالشرق ، والخامعة ببلاد الأنديز ، ونياري ، والكونفو ، وسيفا ، وكسامنس ، ومشروع الفول السوداني في تنزانيا الذي كان من أسوأ المشاريع فشلا بعد الحرب ؟

ان استئصال الغابات على هذا النحو هو أخطر شأنا في المناطق الجبلية . والواقع أن الانسان يواصل استئصال الغابات من الاقاليم الجبلية بطريقة منظمة في أمريكا اللاتينية وآسيا وغينيا الجديدة على السواء . ومن شأن الانهار والمجاري المائية أن تسرع في ازالة الطبقة الرقيقة من الارض الصالحة للزراعة التي استغرق تكوينها آلاف السنين والتي يحميها نبات يلثم البيئة ، وكل ما يبقى بعد ذلك هو الصخود الجرداء ، والوديان التي تسدها اللرواسب غير المنتجة . والواقع أن عملية استئصال الغابات واشعال النار في الشجيرات على جوانب التلال ومنحدرات الجبال حيث يسقط عشرات الاقدام من المطر سنويا - وأحيانا بمعدل ثلاثة أقدام يوميا - ليس سوى

صرب من الابدادة • ثم ان تحويل الغابة الاستوائية الرطبة الى مرعى لم يسعر الا عر
الفشل • ومع ذلك فان هذا العمل الذى يطلق عليه اسم « التنمية » تباركه وتؤيده
هيئات قومية ودولية تهدف الى مساعدة العالم الثالث •

وليس الحال أفضل من ذلك فى مناطق السافانا المدارية الجافة • وقد يؤع
الرأى العام فى جميع أنحاء العالم خلال السنتين الماضيتين عندما وصلت اليه انباء
النتائج الاليمة للجفاف الذى حل بمناطق السافانا الساحلية السودانية الممتدة من
السنتال الى سواحل البحر الاحمر • ولا جدوى من أن نذكر أنفسنا بالخسائر التى
حلت بالرعاة ، اذ نفقت أغنامهم بنسبة ٦٠٪ أو أكثر من ذلك، ولا بالنتائج الاجتماعية
والاقتصادية ، ومن بينها زحف الناس نحو الجنوب ، وتجاه المدن ، حيث انتهى بهم
الحال الى الإقامة فى المخيمات أو الاكواخ • ولا ريب أن هذا الجفاف يرجع الى
اضطراب الاحوال المناخية الشاذة التى حدثت أكثر من مرة خلال التاريخ المكتوب •
ولكن الانسان زاد الطين بله بالافراط فى الرعى ، وهو الامر الذى شجعته الدول
الاستعمارية القديمة فى البداية ، ثم الهيئات الدولية والخيرية التى لا يضارع ماتنصف
به من كرم وسخاء سوى الجهل بأسرار البيئة • ومن حقنا أن نسال : أى فائدة ترجى
من حفر الآبار وتطعيم الماشية اذا كانت الحقول لا تنتج من العلف ما يكفى هذه
الحيوانات ؟

وعلى طول الطريق من السنتال الى سواحل السودان نراعى الصحراء أمام
أعيننا • ومن المعلوم أن زحف الصحراء ظاهرة جيولوجية عمرها ٤٠٠٠ سنة • نمد
كالموت البطيء - حتى بدون تدخل الانسان - فترى ينساب الماء تفيض ، والانهار
تجف ، والنبات يهلك ببطء ، ويودى معه بحياة الانسان والحيوان على السواء • ولكن
الانسان فى وسعه أن يقلل أو يزيد من سرعة هذه الظاهرة الطبيعية بطريقة التى
يسنفل بها التربة والمراعى • مثال ذلك أن الانسان حطم الأداة التى تمنع الدورات
المناخية الجهنمية فى الاقاليم الجافة الواقعة فى منطقة شمال غربى الهند ، وهى منطقة
تفتقر الى التوازن من الناحية المناخية ، ولكنها كانت فى العصور الماضية موطن
حضارات مزدهرة ، كما كانت أكثر رطوبة مما هى الآن • وهذه حقيقة أثبتتها علم
الحفريات النباتية • والمناخ فى هذه المنطقة ذو محتوى من بخار الماء يعادل محتوى
الغابات الاستوائية الرطبة • ومع ذلك لا يسقط بها المطر الا نادرا ، ويتوزع بطريقة
ضعيفة خلال العام • ويمكن تفسير هذه الظاهرة بكثافة التراب المعلق الذى نذروه
الرياح من الارض بسبب الافراط فى الرعى • ذلك أنه كلما قلل الانسان من وفرة
النبات باطلاق مواشيه لترعى فى الارض كما تشاء • قل سقوط المطر فيها بسبب
تغير الاحوال المناخية ، وقلة التكاثر على مستوى النبات • حقا لقد تحول الفلاح الذى
استقر فى الارض الى راع بدوى ينتقل من مكان الى مكان انتجاعا للكلأ ، وبذلك
تحولت السافانا الرطبة نسبيا الى صحراء • ومثل هذه السلسلة من الحوادث المؤلمة
هى التى أوصلت السافانا الافريقية الى حالتها الراهنة • ولا ريب أن مثل هذه

السياسات الاقتصادية هي سياسات فاشلة من الناحية البيئية . ومن المحزن أن هذه السياسات الاقتصادية تؤيد ما قاله ريفنبرج من أن البدوى ليس هو ابن الصحراء . بل هو أبو الصحراء (أى موجدتها) . وهذه الصحارى الزائفة التى هى من صنع الانسان من شأنها أن تنتشر فى الاقاليم التى يضطرب فيها المناخ والتى يظن الانسان أنه يستطيع أن يفعل بها ما يشاء ، وهى الاقاليم الممتدة من السنغال الى أثيوبيا ومن بلاد العرب الى الهند .

ويتجلى الاهمال فى استخدام التربة فى المناطق الاستوائية والمدارية بصفة خاصة ، ولكنه ليس مقصورا عليها . ذلك أن المناطق المعتدلة تتعرض لهذا الاهمال أيضا . كما توضح ذلك التغييرات التى تحدث الآن بالمناطق الريفية فى أنحاء أوروبا . ومن المعروف أن المناظر الريفية الرائعة التى صنعها الانسان بيديه ، دون شك ، قد صيغت بالتدريج على مر العصور بيد أجيال يتجلى تاريخها وحياتها الاجتماعية واسلوب حياتها فى هذه المناظر التى تمثل توازنا بينيا من حيث الطبوغرافيا ، والمناخ وكونين التربة . نما وتطور على مر القرون . ولكن ها نحن أولاء نقوم بتدمير هذه المناظر بكل قسوة . وذلك بقطع الاشجار ، وهدم الاسيجة المكونة من الشجيرات ، ونسوية المنحدرات ، واقامة السدود على الانهار ، وبوجه عام نقوم بتحويلها الى مناظر مملّة وقبيحة . ومى غرب فرنسا حدثت تقلبات فى مجال المياه ، فمن جهة يستد الجفاف ابان فصل الصيف فى الاقاليم الزراعية التى أدخلت عليها تعديلات نتيجة القضاء على البيئات المتوسطة ، ومن جهة أخرى يزداد هطول الامطار أكثر مما كان يحدث فى الماضى . فنعيش الانهار بقوة . ولا سك أن الفيضانات الاخيرة فى مقاطعة بريتانى ترتبط بكترة تكاثف البخار الى ماء . وقد تفاقم الامر بسبب الاضطرابات الجوية التى تحدث فى وقت غير مناسب فى الاحواض الواقعة فى المنحدرات نتيجة اعادة تقسيم المناطق الزراعية .

ومن المشاهد أن الاراضى الساحلية السبخة حيث تختلط أنواع التربة المختلفة بعضها مع بعض كما يمتزج الماء العذب بالماء الملح تتعرض الآن للدمار بطريقة منظمه عندما يتم انشاء الموانئ والمصانع والمدن والاماكن السياحيه . ومع ذلك فهذه النظم البيئية هى من أكثر النظم انتاجا من حيث المواد العضوية التى تشسّق طريقها فى الارض وفى الافريز القارى ، كما أنها تكون سلاسل غذائية غنية . وبازالة هذه النظم تتأثر الامكانيات البيولوجية حتما .

ولم يسلم البحر من العدوان الذى يؤدى الى عواقب وخيمة . والذى يتجلى فى احواض الصرف الداخلية . وقد أصيب بحر البلطيق بالبوار بسبب الملوثات التى تنصب فيه من شواطئه ، وبسبب المبيدات الحشرية ، والاملاح المستمدة من المعادن الثقيلة ، والاملاح التى تنتجها اللدائن (البلاستيك) . وكذلك البحر المتوسط يمتلئ بكميات كبيرة من المواد التالفة . وقد يصل الامر الى حد الكارثة اذا تم تنفيذ الخطط

الموضوعة الهادفة الى التنقيب عن البترول فيه . ذلك أن البترول سوف يستنبط على عمق يزيد على ٢٠٠٠ متر . وإذا حدث خطأ في عملية التنقيب ، أو اذا حدث خلل في عملية الضخ ، فان نافورة ضخمة من زيت الوقود قد تنبجس من قاع البحر ، فتغطي السطح كله بمئات الملايين من أطنان النفط ، بحيث تتضاءل كارثة « توري كانيون » بجانب هذا الطوفان الاسود الذي قد يحول سواحل فرنسا وأسبانيا وإيطاليا الى حماة خبيثة الرائحة .

ويلاحظ في بحر الشمال الذي تكتنفه بلاد تشتهر بالصناعات الثقيلة ، والذي تجرى فيه عمليات التنقيب عن البترول بشدة ، أن أعداد الاسماك أخذت تتضاءل بسبب الافراط المستمر في صيدها ، واضطراب الاماكن التي يقف في بيضها ، والتلوث الصناعي الذي يضر بالبيض والبرقات . وتدل الابحاث المنهجية التي أجريت بين ١٩٤٨ و ١٩٦٩ على أن عدد العوالق قد انخفض باطراد في شمال الاطلنطي . وأن ظهورها يتأخر عن موعده عاما بعد عام ، وأن المدة التي تتوافر فيها تزداد قصرا يوما بعد يوم . ويحق لنا أن نقول ان هذه الظاهرة ربما ترتبط بالتقلبات الذاتية التي تطرأ على البيئة الطبيعية ، وهي تنشأ أيضا عن مخلفات المواد الهيدروكربونية الخفيفة التي تحرقها الطائرات وتنتشرها على امتداد الطرق الجوية العالمية المشهورة .

وسوف تمكننا معلوماتنا الفنية من التغلغل في أعماق البيئة المحيطية التي ظلت حتى اليوم بمنأى عن نشاط الهيئات الصناعية . وسوف نتجه الى تغيير ميزان النظم البيئية الطبيعية التي لا تزال تمارس فيها نفوذا مماثلا لما مارسه رجل العصر الحجري القديم ، ولكن على نطاق مختلف عنه قليلا . ونحن نقدم الآن على مغامرة خطيرة بسبب ما نحدثه من اضطرابات خطيرة فيها الى حد اتلاف بعض العناصر الاساسية مثل الاكسجين والدورات الكربونية .

ويبدو أن القانون الدولي يقف عاجزا أمام هذه الاخطار . وقد حاولت الدول عقد اتفاقيات في هذا الشأن ، ولكن هذه الاتفاقيات ظلت محدودة النطاق ، لا تحظى بكثير من الاحترام ، وذلك لحرص الدول على الحقوق والامتيازات التي اكتسبتها منذ عهد السفن الشراعية ، ثم جاءت ناقلات البترول اليوم فزادت من هذه الحقوق . ونتيجة لذلك ترفض الدول أن تطبق على أعالي البحار قاعدة «الملك المشاع» كما ترفض أن تلغي القاعدة القائلة بأنها «ليست ملكا لأحد» . ونحن في هذا المجال - وفي غيره من المجالات الكثيرة - لم نتوصل الى وضع دستور أخلاقي وإقامة سلطة قضائية يرتقيان الى مستوى ما بلغناه من قوة ونفوذ .



وما تقدم يتضح أن الطبيعة أصبحت هدفا للهجوم من كل جانب . صحيح أننا لا نملك دليلا رسميا على أي تدهور عالمي في الاوضاع اللازمة لصيانة الحياة على وجه

الارض كاتقلاب الدورات البيولوجية الاساسية ، ولا على أى تغيير فى طبقات الجو العليا يمكن أن يقلب التوازن الحرارى للارض . ولكن يجب أن نحذر من التماذى فى الخيال فى عالم العلم ، كما يجب أن نحذر من التنبؤ بحدوث كارثة بيئية فى المستقبل . صحيح أن الموقف الحالى خطير جدا ولكنه لم يصل بعد الى حد الكارثة . وعلماء الاحياء (البيولوجيون) مجمعون الآن على هذه الحقيقة .

ان التلوث ايا كان نوعه آفة لا ريب فيها يجب أن نشن عليها حربا شعواء . ولقد ظل الاقتصاديون أحقادا طويلا يقولون على الفكرة القائلة بأن الانسان ينعم بهيات الطبيعة دون أجر . لقد حان الوقت لاعادة النظر فى هذا القول ، والاعتراف بأننا سوف ندفع من الآن فصاعدا ثمن الهواء النقي ، والماء النقي . وسيكون الثمن فى معظم الأحوال باهظا جدا . وعلينا أن نقرر : هل سندفع الثمن أم لا ؟ وهل هذا الثمن باهظ جدا بحيث لا يستطيع المجتمع أن يدفعه ؟ فإذا قررنا أن لا ندفع الثمن وجب علينا التخلي عن كل نشاط يفرض الى نتائج ضارة حتى ولو كانت فوائده العاجلة تبرره فى الظاهر . ويجب اعادة النظر فى بعض الخيارات التكنولوجية التى استقر عليها الرأى فيما يبدو . وليس المقصود من ذلك هو وقف عجلة التقدم - فهذا أمر غير معقول عقليا وفنيسا وسياسيا - ولكن المقصود هو اعادة توجيه التقدم ، بحيث يكون تقدما نوعيا على أساس الامانى المعقولة فى المستقبل ، وعلى أساس ما هو واضح من عدم صلاحية الكثير من الخطط والسياسات التى تسير عليها فى الوقت الحاضر

ولكن التدهور المطرد والسريع فى النظم البيولوجية الذى يمكن أن يقاس بمعايير ثابتة واضحة ، هو أخطر من آثار التلوث . وهذا التدهور هو نتيجة سلسلة كاملة من الأخطاء البيئية ، ولكنه فوق ذلك نتيجة تقويم قاصر لما يمثلته المحيط الحيوى بالنسبة للانسان حتى الآن . وإلى هذا التدهور يجب أن نتجه الأنظار والأفكار قبل كل شئ حتى يتسنى علاجه . ان العلوم الطبيعية والكيميائية قد أتاحت لنا أساليب خيالية للعمل ، تتجلى فى الآلات والادوات الجبارة ، ومصادر الطاقة الكبرى . وقد وصل علم الزراعة وتربية الماشية وزراعة الغابات والاشجار الى مستوى عال من التطور . وقد اغتبطنا بهذه المهارات فاستخدمناها فى تغيير معالم الطبيعة . ويقول رسل عصر التكنولوجيا انه متى استخدمنا الآلات فى الزراعة ذات الانتاج العالى بدلا من الحيوانات المستأنسة التى حولناها الى ما يشبه المصانع لتحويل الانتاج الاولى الى بروتين حيوانى وواقراس هرمونية ومواد غذائية صناعية ، ومتى استطعنا فى المستقبل القريب أن نصنع معجزات أخرى كجنى ثمار الزراعة البحرية والاستخدام الفساذئ للبروتين الصناعى او المشتقات الهيدروكربونية ، متى تم ذلك كله أمكن لنا أن نقول ان عهد النظم الطبيعية ذات الانتاج المنخفض المباشر قد أصبح فى خبر كان .

ولسنا بحاجة الى التنويه بأن هناك بينات لا يمكن المساس بها دون حدوث تدعور على نطاق عالمي . وربما نستطيع يوما ما بفضل ما أحرزناه من علم ومعرفة أن

نعالج هذه البيئات عندما يفسر لنا علماءنا البيولوجيون وسائلهم الأساسية بالترفضيل . وهذا أيضا سبب آخر يدعونا لابقاء هذه البيئات على حالها وعدم المساس بمصادر الثروة البيولوجية المستقبلية عن طريق اتخاذ اجراءات مبتكرة .

ولا ريب أننا نستطيع بشيء من الوعي والادراك أن نعيد النظر في سياستنا . ومن مظاهر هذا الوعي قيام البرنامج البيولوجي الدولي - تحت رعاية اليونسكو - بإجراء تقويم دقيق للقوة الانتاجية في بيئات مختلفة ، وتحديد القواعد التي تكفل حسن استخدام بعضها ، وقد كانت النتائج ايجابية على المستوى العلمي . وقد تقدم علم البيئة بسرعة فائقة بفضل هذا العمل الدولي المنسق ، وإن كانت نتائجه ضئيلة . ترى هل يكون لبرنامج «الانسان والمحيط الحيوي» (امح) تأثير أكبر بعيد المدى من الناحية السياسية ؟ إن لنا وطيد الامل في تحقيق ذلك ، لأن هدف هذا البرنامج عو - على وجه التحديد - إعادة تحديد العلاقة بين الانسان والنظم البيولوجية التي يعتمد هو عليها . وفي أثناء ذلك كله يتم استهلاك الموارد القابلة للتجديد بمعدل مروع . ولا يمكن ابقاء حجم هذه الموارد على ما هو عليه الا باستنفاد رأس المال الذي خلطناه بالدخل الاجمالي في أعقاب حركة الفيزيوقراطيين (١) في القرن الثامن عشر ، وطائفة غير قليلة من الاقتصاديين المعاصرين : وسوف تنمحي هذه الموارد عندما لا يبقى شيء من الطبيعة يمكن استئصاله أو استصلاحه ، وعندما تتحول الارض الى صحارى مملوءة بالانلپ (٢) ، أو الصخور الحمراء . وتتيح لنا معلوماتنا البيئية أن نتنبأ بافلاس النظام الحالي للزراعة واستخدام الاراضى ، وهو النظام الذى لن يستمر الا ربما كان من الضروري هدم ما تبقى من الطبيعة . وكل ما يستقرقه هذا الهدم من الوقت هو بضعة عشرات من السنين اذا استخدمنا الاساليب التكنولوجية التى هى الآن طوع امرنا ورهن اشارتنا .

لقد مضى الزمن الذى كنا نعتقد فيه أن ثروة الارض لا نفاذ لها . لقد ذاعت هذه الخرافة في عصر الكشف الجغرافية الكبرى عندما شق الاوربيون طريقهم الى الاقاليم العذراء ، التى لم يدخل عليها سكانها الاصليون القليلون كثيرا من التغير بمعلوماتهم التكنولوجية المحدودة . وقد ظل العديد من رجال الاقتصاد يرددون هذه الخرافة منذ عهد ديكاردو الذى تحدث في كتابه « مبادئ الاقتصاد السياسى » عن « القوى الطبيعية التى لا تفنى ولا تزول » . ولكن هذه الاقوال تعد الآن مجردة من الدقة .

وهناك ضرب من العقدة والتبديد لا يقل عن ذلك خطرا ، منشأه سوء التصرف فى الارض الغضاء وبخاصة فى البلاد الصناعية الكثيفة السكان . وعلى الرغم من

(١) الفيزيوقراطيون جماعة من الفلاسفة والاقتصاديين الفرنسيين ظهوروا فى القرن الثامن عشر ويقولون ان الطبيعة هى المصدر الاساسى للثروة - المترجم .

(٢) الانلپ هو كسرة الحجر أو الدبش بلسان العامة - المترجم .

الخطط والمشروعات التي لا عد لها فإن المنشآت الصناعية وغير الصناعية لاتزال نعام بطريقة عشوائية ، فمن جهة نجد المدن تنسج باطراد بحيث اذا وصفناها بأنها عملاقة كان هذا الوصف قاصرا عن بيان الحقيقة . ومن جهة أخرى نجد أن سياسة اللامركزية تضاعف البؤر التي ينبعث منها تدهور المناظر الطبيعية التقليدية ، كما تتطلب انشاء شبكة من المواصلات تلتهم الارض الفضاء وتشجع عوامل التعرية . وان كل ما يقوم به الانسان - ابتداء من انشاء المطارات الهائلة على أجمل الاراضي الزراعية الى انشاء المساكن والمصافي للترفيه عن السائحين على شريط طويل ضيق من الكثبان والسواحل - من شأنه أن ينتقص من الارض الفضاء ، فضلا عن الدمار السريع الذي يحل بسلسلة كاملة من النظم البيئية ذات الانتاج العالي ، والخراب الذي يصيب البيئات الرائعة المنظر اللازمة للتوازن البيئي على النطاق العالمي .

وثمة ضروب أخرى من التبيد تعزي الى سرعة استهلاك موارد الطاقة . ولا جرم أن أزمة الطاقة الاخيرة التي استقبلناها على أنها مجرد نيا من الانباء الجديدة الناجمة عن الظروف السياسية لم يكن لها من اثر الا أن أشعرتنا بهول المفاجأة على الرغم من أنها كانت متوقعة منذ قرون . ذلك أن موارد الطاقة ، وبخاصة مواد الوقود المستخرجة من الارض بالحفر والتنقيب ، آخذة في النضوب ، في حين يزداد الاقبال عليها بطريقة هائلة . حتى لقد تضاعف استهلاك الطاقة في الصناعة أربع مرات - في المتوسط - خلال خمسين عاما ، وسوف يتضاعف في العشرين سنة القادمة - ونظرا لان الطاقة الأولية يقل استخدامها بصورة مباشرة شيئا فشيئا ، وتتحول - كخطوة أولى - الى كهرباء . فان انتاج هذه الاخيرة يتضاعف كل عشر سنوات ، وهذا معناه زيادتها بنسبة ١٠٠ / خلال حياة الفرد . ونحن نؤيد روبرت جبرات حين تسأل : حتام تستمر هذه الحال دون أن نستنفد - بدون وعي - مواردنا حتى ولو استعنا بالذرة ؟ على أن الطاقة النووية بكل ما تنطوي عليه من أمل هي أيضا حل محفوف بالاعطال حتى ولو لم نلجأ بالآلا يهتف به قليل من الذين يتنبهون الى خطورها .

ومن السهل التنبؤ بالنتائج التي تنعكس على الصناعة من جراء الاستهلاك المتزايد للطاقة . ومن المعروف أنه يوجد في الوقت الحاضر من المصانع الكهربائية العاملة ما يريد ست مرات على كل الآلات التي استهلكمت منذ بداية الامر . وهذا يعني أن المجهود الصناعي يزداد بسرعة جنونية . ومن شأن زيادة استهلاك الطاقة أن تؤدي الى التقليل من الموارد ، ولكنها تدفع عجلة الاقتصاد الى الامام ، وتضاعف في الوقت نفسه حجم النلوث وتخرجه عن نطاق سيطرتنا لأسباب فنية ومالية .

هذا والنمو الهائل لاحتياجاتنا من الموارد المعدنية أو القابلة للتجديد من ماء وأرض وفضاء وطاقة هو من الامور التي تقلق البال . ذلك أن مبدأ التوسع المستمر هو في حد ذاته مبدأ عقيم منذ اللحظة التي يلتهم فيها شرائح كبيرة من مواردنا المحدودة . ولقد نوه "نادي دوما" وغيره من الهيئات العلمية بهذه الحقيقة . وممر

دواعي الاسف أن التوسع يتفق مع أسلوب تفكيرنا ، ويرضى كلا من «رؤساء العمال» و «العمال» لأنه يهيئ حلا قصير الاجل لمشكلات اليوم كالحاجة الى توفير فرص العمل . وهذا التوسع السريع عمل أثيم لأنه لم يعد يتفق مع التقدم . والدليل على ذلك أن النمو المحدود يساعد على التطور ، وإعادة توزيع الموارد الطبيعية ، وتوزيع رأس المال العالمي واستغلاله على أحسن وجه .

وقد أدرك الانسان فجأة أن العالم الذي يعيش فيه - ذلك العالم الذي يشبه سفينة فضائية المحيط الحيوى فيها هو وسيلة البقاء - محصور فى حدود ضيقة . وليس فى وسعنا أن نرسم أقواسا لا نهائية فى رقعة ذات حدود متناهية . ولم نصل بعد الى هذه الحدود . وهذا أمر يقتبط به المتفائلون ، أما المتشائمون فيرون أنه يمكن الافادة من وقف التنفيذ بعمل لا شئ . بيد أن عدم الشعور بالقلق قد يحملنا مرة أخرى على تأجيل القرارات التى يتطلبها موقف سبق أن انتهى علماء البيئة من دراسته منذ وقت طويل ، وموقف أخذ علماء الاقتصاد الآن يختلفون فى تفسيره . ولقد حان الوقت لوقف التبييد والاسراف ، أو كما قيل ببراعة وحصافة لاستبدال اقتصاد رجال القضاة باقتصاد رعاة البقر . ان طيران الانسان فى الفضاء قد أتاح له الهرب من الارض ، كما أتاح له أن يدرك أنه سجين أمه الارض ، وأنه شريك فى امتلاكها وإدارة شؤونها ، على حد تعبير ريموند لانرجيت .

ثم ان الطبيعة ليست مصدرا للموارد الطبيعية للانسان وحده . ذلك أن الطبيعة التى استأنسها الانسان ، والطبيعة التى غير معالمها على مر القرون مع احترامه لجمالها. كئناها من المقومات الحيوية لسعادة الانسان ، بل لقيام أعضاء جسمه بأداء وظائفها بطريقة سوية . ومن المستحيل حساب القيم المادية لهاتين الطبيعتين بالارقام . وجعلها جزءا من ميزانية اقتصادية . ولقد ساعدت هاتان الطبيعتان على ازدهار الحضارات الكبرى ، كما أدتا الى خرابها بمجرد أن أهملها الانسان . ومن الواجب علينا أن ننبد ترهات الذين يفضون من شأن الجمال والثقافة والعلم ، ويفكرون فى الربح المادى فقط .

ان مستقبلنا ومصالحنا الاساسية فى خطر . ولكننا نوشك مرة أخرى أن نضحى بالمنافع الطويلة الاجل وارجاء القرارات التى سوف تضطر حتما الى اتخاذها اذا حزب الامر ، وتحت ضغط الحوادث التى سوف تسد أمامنا كل منفذ للهروب . ان وقت الاختيار الهادئ يوشك أن ينقضى ، وعلينا أن نتخذ قرارنا قبل فوات الاوان . واذا تقرر هذا وجدنا أنه لا صلة للبحث الدائر الآن حول مفاهيم اللبرالية (النظام الحر) والاشتراكية بتطور الدول الصناعية والمجتمعات التى لم تصل الى هذه المرحلة . ذلك أن الخطر يكمن فى مجال آخر ، ولذلك فان المناظرات المدرسية التى تدور حول هذين المذهبين هى مناقشات عقيمة كالمناقشات البيزنطية التى سبقت سقوط الامبراطورية . ولكن الفرق فى هذه المرة هو أن الامبراطورية هى الكوكب الذى

نعيش فيه محاطا بالفضاء الخارجى ، ولم تعد مجرد شريحة محدودة من الارض ذات مخزون من الموارد الاحتياطية التى تتيح الفرصة لقيام الحضارة وبقاء الجنس البشرى .

هذا ، ووظيفة العالم البيولوجى هى أن يبين الحقائق للناس ويفسرهما لهم تفسيراً مادياً ، ويحذرهم من الخطر . ولكن اقتراحاته سوف تذهب سدى اذا لم تؤثر فى آراء الرجال الذين يسكون بزمام السلطة . ومن الخير أن ندرس ونحلل النتائج التى ترتبت على أعمالنا . ولكن مثل هذا التحليل لا يجدى شيئاً اذا لم يحملنا على تعديل فلسفتنا فى العمل ، وهى الفلسفة التى ظل الغرب يتمسك بها قروناً عديدة . وعندما يحدث ذلك – وعندئذ فقط – فإن صانعى القرار سوف يشرعون فى العمل على تحقيق مصالح البشرية التى لا تخفى على أولى الالباب .

بقلم : جان دورست

استاذ بالمتحف القومى للتاريخ الطبيعى ، واصبح مساعداً لمدير المتحف منذ ١٩٧١ . ولد فى مولهوس عام ١٩٢٤ . حصل على الدكتوراه فى العلوم الطبيعية من السوربون عام ١٩٤٩ . وقد أدت به أعماله فى التشريح الى دراسة العلاقات بين الفقاريات العليا ثم الى دراسة التصرف فى الموارد الطبيعية ، وصيانة الطبيعة . ومن أهم مآثره : مجلة الطيور ، قبل أن تموت الطبيعة ، الطيور فى شاتها .

ترجمة : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ومدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقاً .

المفاهيم الاجتماعية الهندية

بقلم سافترى شاندرأ
ترجمة : فؤاد أندراوس

في النصف الثاني من القرن السادس عشر

المقال في كلمات

الشعراء الثلاثة الذين يستخلص كاتب هذا المقال من شعرهم فيم المجتمع الهندي ومفاهيمه في النصف الثاني من القرن السادس عشر - وهم تولسيداسا ، وسورداسا ، ودادو دايال - قديسون مثاليون يؤكدون ضرورة الاحتفاظ بالتوازن الاجتماعي عن طريق التزام كل قسم في المجتمع بواجباته دون العدوان على واجبات غيره والا فسد المجتمع . وتقسم المجتمع الى طوائف وطبقات لا يتعارض مع مبدأ المساواة الأساسية بين البشر ، ولكن على الاغنياء أن يبروا بالفقراء ، وعلى النبلاء والحكام أن يتجنبوا الجشع والظلم . وبما أن الشر غالب على طبيعة البشر ، ويكثر بين الطبقات الدنيا ، فانه لابد من الهيمنة الحازمة عليها من حاكم رفيع الفكر . وصفات هذا الحاكم هي صفات الهية . ويؤكد هؤلاء الشعراء وحدة الذات الالهية وعبث الصراع بين المذاهب والأديان . وهم يشجبون التشبث بمظاهر الدين دون روحه ، وينتقدون بائمة الأديان الذين يتمسكون بالحرف دون الجوهر . ان الدين الحق في رأيهم هو الاخلاص في عبادة الخالق ، ولا عبادة بالخلافات المذهبية التي فرقت بين الناس ، وعلى المرء أن يرتفع فوق هذه الخلافات رغم ما في هذا من مشقة بسبب ما يسود

الأديان والمذاهب من توتر وتعصب ، وحتى الذين يتمسكون بمعتقداتهم الدينية يجب أن يكون رائدهم التسامح والمحبة التي تسمو فوق كل اعتبار .

وعلى القديس أن لا يتورط في حياة عائلية ، ولكن التبتل لا يصلح لعامة الناس ، والحياة الفاضلة لا تتعارض مع الحياة العائلية . على أن النظرة إلى المرأة لا تشرفها كثيرا ، فهي تجسّد للشهوة ، وعلى الرجل الفاضل أن يحذر غوايتها . ولابد من الرقابة الصارمة عليها ، والوفاء في النساء قليل . وأكثر هذه القيم التي تفصح عنها أعمال هؤلاء الشعراء هي قيم المدينة لا القرية ، رغم أنهم لم يكونوا جاهلين بالمجتمع الريفي .

يناول هذا المقال القيم والمفاهيم الاجتماعية الهندية كما كشفت عنها دراسة نفّذه للشعر الهندوكي في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، لا سيما أعمال تولسيداسا ، وسورداسا ودادو دايال . ومع أننا لم نحاول هنا القيام بدراسة مقارنة تفصيلية لأشكال أدبية أخرى ، وخاصة في اللغة الفارسية ، فإننا أخذنا هذا في اعتبارنا ونحن نحلل آثار هؤلاء الشعراء الثلاثة .

كان هؤلاء الكتاب جميعا قديسين اتخذوا من التعمد (بهاكتي) والتقوى موضوعا أساسيا لشعرهم . ومن المسلم به أن الكثير من المفاهيم التعددية والمواقف المثالية التي اتخذها هؤلاء الشعراء قد لا يعكس بالضرورة الموقف كما ساد في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، ومع ذلك فإن الفحص الحذر الدقيق لشعرهم ، ولاختيارهم للألفاظ على الأخص ، يتيح لنا أن نحدد الاتجاهات والمفاهيم الاجتماعية السائدة في تلك الحقبة . وهذا المقال يشير بإيجاز إلى بعضها .

وأهم المفاهيم الاجتماعية التي يكشف عنها هذا الفحص هو ضرورة الاحتفاظ بالتوازن الاجتماعي . وهذا معناه أن لكل عنصر من عناصر المجتمع مكانا معترفا به لا بد من حمايته وصونه . والحاجة للقوة السياسية تنبعث من أهمية تأمين العلاقة الصحيحة بين هذه العناصر المختلفة . ويمكن القول بوجه عام أن التوترات في المجتمع تنشأ إذا حاول أحدهم عناصره أن يحرم عنصرا آخر من مكانه المشروع . والدولة و « الدارما » (أو الشريعة الدينية) كليهما يجب أن تخدم هذا الهدف الأساسي .

فالشاعر نولسيداسا يرى الخلط بين الواجبات التي تخص بها قطاعات المجتمع المختلفة أو « الفارنات » بمثابة القرحة الاجتماعية التي هي أس لكل الشرور في المجتمع . فهي تفضي إلى الأحزان ، والخوف ، والمرض ، واللوان الحرمان . والمجتمع المثالي إذن هو مجتمع مبني على « الفارنا شاراما » أي التقسيم الرباعي للمجتمع . ويقول تولسيداسا أن القطاعات المختلفة للمجتمع قد كفت في أيامه عن القيام بالواجبات والالتزامات المفروضة عليها . ويؤكد تولسي من جديد تلك الصفات والمواجبات المثالية الملزمة لكل طبقة . فالبراهمة ، في رأيه ، ينبغي أن يكونوا رسل العلم والمعرفة ،

الذين لا يحددون عن طريق « الدارما » ، ويتجنبون التعلق بنعيم الدنيا ، وواجب « الكشاتريا » أن يحمي ويساند الدولة المجتمع من جميع الأخطار التي تتهددهما ؛ وواجب « الفايشيا » أن يرفع التجارة في الداخل والخارج ؛ وواجب « السودرا » أن يخدم القطاعات الأخرى .

ويقارن تولسي بين المجتمع المثالي القائم على هذا التقسيم الرباعي وبين الموقف في عهد الانحطاط (كاليوجا) الذي يمكن أن نعتبره - الى حد ما - شبيها بالمجتمع الذي كان يعيش فيه تولسي . وهو يزعم أن من الملامح النموذجية لعصر الانحطاط افتقار البراهمة الى العلم ، وانحرافهم عن الحياة الفاضلة ، وجشعهم وجمعهم المال ، وعيشهم عيشة الحس والفراش . وهكذا يهجرون الطريق الحق ، ولا يبقى لهم غير الخيط المقدس رمزا خارجيا على البرهمن . ومن الناحية الأخرى فإن « السودرا » يزعمون لأنفسهم علم البراهمة ، فيجساد لونهم ، ويتلون « المانترات » ، وينتحلون الممارسات البرهمنية كالتكفير والصوم .

ويبدو أنه كان هناك تقبل عام لفكرة اعتماد التوازن الاجتماعي على أداء كل من القطاعات المختلفة لواجباته الخاصة به وعدم عدوانه على واجبات غيره . ويقسم أبو الفضل المجتمع الى اقسام أربعة : المعارين ، والصناع والتجار ، والمتقنين بما فيهم الفلاسفة والعلماء ، والزراع والعمال . ثم يقول ما معناه ان الملك ملزم بأن يضع كلا من هذه الاقسام في مكانه الصحيح ، وأن يعمل على ازدهار الدنيا بالجمع بين كفاية الفرد واحترامه الواجب لغيره . وقد أعرب غيره من كتاب الفرس أيضا عن أفكار شبيهة بهذه الفكرة .

ويسلم قديسون آخرون غير تولسي ، مثل سورداسا ودادو دايال ، تسليما تاما بتقسيم المجتمع الى طوائف وطبقات ، رغم أنهم يؤكدون المساواة الأساسية بين بني البشر ، لا بل ينددون بفكرة نجاسة الطبقة الدنيا وبسوء المعاملة التي تتلقاها هذه الطبقة على يد أشخاص ينتمون للطبقات العليا أو الأسر النبيلة . وهم لا يرون الفقر فضيلة هامة ، بل مصدرا للحزن والشر يجب اجتنابه جهد الطاقة . والقديس فقط هو الذي يمتدحونه لعدم تعلقه بمتاع الدنيا . وهم يشيدون بالعطف والبر والرفق بالفقراء والعجزة وانفصال ، بما فيهم البراهمة ، عملا من أعمال الفضيلة . مثال ذلك أن التاجر الذي يفتني ثروة لا لوم عليه ولا تثريب اذا كان كريما محسنا ، واذا لم يكن التاجر بخيلا فإن عيشه المرفه يعتبر أمرا عاديا ولا تقا . وبالمثل فإن على النبلاء والموظفين والملكيين أن لا يكونوا جشعين ظالمين ، ولكن لا ينتظر منهم أن يعيشوا في بساطة لا داعي لها .

ولا ينشأ التوتر في المجتمع بسبب ترك الناس لواجباتهم والتزاماتهم المخصصة بحسب ، بل لأن القطاعات الغالبة على المجتمع تتألف من قوم طبيعتهم شريرة . والشر الكامن في هذه القطاعات لابد أن تسيطر عليه السلطة السياسية ويحد منه القديسون والزعماء . اذن فواجبات السلطة السياسية والقديسين متوافقة لا تعارض بينها .

وفى التصنيف العرقى للخير والشر يفترض هؤلاء القديسون أن الشر هو الغالب . ومع أن الشر قد ينسحب على جميع الجماعات والطبقات فيبدو أن فكرتهم هى أن هذه الجماعات تكثر بين الفقراء وقطاعات المجتمع الدنيا . ويطلق تولسى لفظى « نيتش » و « كامن » على العناصر الشريرة ، ولكن هذين اللفظين جرى العرف على استعمالهما للدلالة على أقسام المجتمع الدنيا . ويقول تولسى فى وصف صفات هذه الأقسام أن أفرادها ناكرون للجميل بسليقتهم ، وأن قلوبهم لن يغير منها أى قدر يبذل لهم من العون أو الرعاية . فالفرد منهم يركبه الغرور إذا جمع قليلا من الثروة، وارتقاؤه الى مكان السلطان ضار بكل من يحيطون به . ويختتم تولسيداسا بوجوب الهيمنة الحازمة على أمثال هؤلاء ، وأنه لا سبيل الى هذا الا اذا كان الذى يمارس السلطة حاكما رفيع الفكر . ويردد دارو هذه الأفكار ، وإن كان هو أكثر القديسين الثلاثة الذين أسلفنا ذكرهم نقدا للنظام الاجتماعى والسياسى المعاصر .

ومن الملامح الهامة لكتابات هؤلاء القديسين أنهم يعرضون الكثير من صفات الملك وواجباته كأنها صفات الاله ، والعكس بالعكس . مثال ذلك أن كلمة « صاحب » أو الشخص ذى السلطان ، وكلمة « سوامى » أو السيد ، وكلمتى « سلطان » و « بادشاه » ، وغيرهما من أسماء الجنس التى تطلق على الحكام من مختلف الفئات ، مثل رانا ، وراى ، وراوات ، الخ . هذه كلها تستعمل أيضا للاله أو الالهة . فراما - كما يتمثله تولسى - هو ملك « شاكرا فارتي » ، كما أنه تجل لبرهما . وصفات الرحمة والخير تنسب للاله فى علاقته بأتباعه الذين يصفون أنفسهم بأنهم عبيده ، أو عبيده المستترون . وكما أن الأشخاص القريبين من الملك فى أيام المغول كانوا يوصفون بأنهم المولودون فى بيته (خانزاد) فكذلك يصف تولسى ودادو نفسيهما بأنهما عبدان لله مولودان فى بيته . كذلك تعتبر الرحمة بالفقراء وإطلاق السجناء من سجونهم صفات راما وهو فى صورة حاكم . والقصر السماوى الذى يوصف فى شيء من التفصيل مصور على غرار قصور الحكام المعاصرين . وهذا يشكل الأساس الدينى للاتجاهات السياسية والاجتماعية .

ويؤكد هؤلاء الكتاب جميعا الوحدة الأساسية للاله ، وعبث الصراع المذهبى . على أنهم يسلكون طرقا مختلفة فى الاعراب عن فكرتهم فى الوحدة الأساسية لجميع الأديان فترى دادو يشجب بقوة ذلك التشبث بالمظاهر والمراسم الخارجية ، كالصوم ، والاحتفال بالأعياد ، والحج ، والفضس فى الأنهار المقدسة ، وعبادة الأصنام ، والعبادة الطقسية كالذهاب الى المعابد والمساجد ، وأداء « التاماز » ، الخ . وهو لا يفرق فى هذا بين المؤمنين فى مختلف الأديان ، خصوصا بين الهندوس والمسلمين ، ويرى فى العلم المستلقى من الكتب عاقبا للعبادة الحقبة ، التى يجب أن تقوم على علاقة المحبة بين المحب المحبوب . وهو ينقد نقدا شديدا كلا من « البنديتات » أو البراهمة ، والشييوخ والملاى ؟ أى والتك الذين يتشبثون بحرفية الكتب المقدسة ويففلون عن الحقيقة . وكلا الفريقين فى رأيه منافق . القديس أو رجل الدين الصادق لا يعرف الفوارق المذهبية . ويقول تولسى ، الذى يصح أن نعتبره أكثر هؤلاء الكتاب تمسكا بالتقاليد،

ان المرء ينبغي أن لا يسأل عن الطبقة التى ينتمى إليها قديس ما ، وعلى القديس أن لا يسأل انسانا عن طبقته . فالراجيوتى والفرد فى طبقة النساجين واحد فى نظره ، وانما العبرة بمنجزاتهما الروحية . كذلك يقول سورداسا مردوا هذه النعمة بعينها انه ليس بين عباد راما تمييز فى الطبقة أو المذهب أو الأسرة أو الاسم : فالشحاذون والحكام سواء حين يتعبدون لراما . ويسوق تولسيداسا وسورداسا المثلة من حياة راما وكريشنا ، كما يسوقان الأمثلة من الأساطير ، بيانا على أن الله يحب عباده دون اعتبار للطبقة أو المكانة . لا بل انهما يعتبران العابد فى جوهره أسمى من أى شخص آخر فى المجتمع . فيقول تولسى ان « الشندال » وهو الفرد فى أحط طبقة فى السلم الاجتماعى أرقى من « الكول » وهو الفرد ذو المركز الموموق ، اذا كان الأول من عباد راما ولم يكن الثانى كذلك . وبالمثل فان « الصادو » - وان انتمى الى طبقة دنيا - أرفى من « الكولنى » وهو ذو المركز الرفيع ، لأن الأول يتلو اسم الله كل يوم .

والفكرة التى تزعم أن كل انسان ، ايا كانت طبقته أو مكانته ، يستطيع أن يصل الى الله ، أو ينجو من عبودية المولد أو المولد الجديد ، وأن كل المؤمنين الصادقين سواء ، هذه الفكرة يجب اعتبارها ذريعة للهروب من مظالم الطبقات ، رغم ادراكهم انه من الممكن أن تفيد منها أقسام محدودة من المجتمع . فدلائلها الاجتماعية ، بهذه المنابة . فى السياق الهندى الوسيط ، لا يستهان بها .

ويمضى دادو الى أبعد مما مضى غيره من الشعراء فى محاولته توسيع ندائه وتوطيد الانسجام بين جميع قطاعات الشعب . فيقول انه لا يريد أن يعتبر هندوكيا ولا مسلما ولا تعنيه كتب الفريقين المنزل ، كالفيدات والقرآن ، ولا يرغب فى أن يعتنق أيا من المذاهب الفلسفية المقررة ، كالمذاهب الستة مثلا (الشات - درشان) . ثم يبسط فكرة « النيباخ » التى حاول بها أن يرفع فوق خلافت الأديان والمذاهب فى زمانه . والنيباخ فى رأى دادو تتضمن . التخلي عن القيود الضيقة التى تفرضها المعتقدات المذهبية ، والتركيز على « الواقع الواحد » الذى يسميه بأسماء مختلفة مثل : راما ، والرحمن ، وسالى ، وصاحب ، وبرهما ، الخ . وهو يشكو من أن أتباع مختلف الأديان (الباخ) قد قطعوا البرهما الواحد أجزاء ، وبعد أن سلموا بالإيمان بالكل براهم يتشبهون بأفكارهم الخاطئة (بهارام) . فالهندوس يعتبرون أن دينهم أسمى الأديان ، وكذلك الأتراك (يعنى المسلمين) ، حتى ليصعب على الحكيم (الصادو) أن يقرر أى الدينين يفضل . ومن ثم فهو يدعو الى طريق « النيباخ » أو الارتفاع فوق المعتقدات المذهبية . والمؤمن بالنيباخ لا حاجة به للذهاب الى معبد أو مسجد ، فهو يجد « الواقع » فى باطنه .

ويسلم دادو بأن طريق « النيباخ » الذى يدعو اليه طريق شاق ، لأن كل انسان يتعلق بأيمان مقرر أو بآخر . وهو عالم كذلك بما بين طوائفتى الهندوس والمسلمين من توتر . لا بل انه شبههما بفيلين مسعورين يقتتلان . ويقول انه منذ اعتنق النيباخ اتخذ الجميع منه موقف العداء . فراح زعماء الدينين يطارذونه كأنهم « كلبان أسودان من عهد كالى » .

ويقول دادو ان هذا ، بفضل سات جورو (الله) ، لم يسره ولم يحزنه . فمن هجر تزلت الاديان وضيقها وركز على « الاسم » سيجد نفسه دائما وجها لوجه مع الله ، أى وتيق الصلة به . أما من اعتنق طريق النيباخ ثم عاد الى التعصب لدين بعينه فمصييره الجحيم .

أما تولسى وسورداسا فانهما ، مع اتخاذهما مدخلا رحبا في عقيدة الحب التي يعتنقانها ، لا يريان أن من الضروري التخلي عن الدين الذى نشأنا عليه . وحتى تولسيداسا لا يتحامل على الاسلام . وهو يقول انه ليس للقدیس طبقة بعينها . ويجب ألا يتقيد بأى قواعد دينية للسلوك . وفى وسعه أن يستجدى من أى انسان (دون نظر الى طبقته أو ديانتة) ، أو ينام فى أى مكان ، حتى فى الجامع . . ولكنه لا يرى ان الفيدات تنعارض وطريق المحبة الصادقة ، أو تقف عقبة فى طريق الانسجام الطائفى . كذلك لا يرض سورداسا الكتب المقدسة . ولكن الحب الذى يدين به يسمو فوق كل شيء .

وهناك نظير يسرعى النظر للتسامح الرحب والانسانية العريضة التى انسم بها هؤلاء: الكتاب نجد في كثير من الآثار الفارسية فى هذه الحقبة . وما من شك فى انها تشكل خليفه لمفهوم أبى الفضل عن الملكية . المفهوم الذى يفرض على الحاكم الصالح أن لا يسمح للخلافات المذهبية . بأن تثير غبار الصراع . . ويسوى بين جميع رعاياه فى محبة لهم دون اعتبار لمعتقداتهم الدينية .

يعتف تولسى ودادو فى بعد أئمة الدين المنافين ، أو الذين يسحرون مراكزهم الدينية لتحقيق مآرب دنيوية . والذين يركزون على مظاهر الدين ويهملون روحه . ويشجب دادو بقوه كبار رجال الدين (السوامى أو المناهانت) الذين يحيون حياة الترف والبذخ باستغلال خرافات آباءهم . وهو فى شجيه لهؤلاء الأئمة المريعبين يهاجم الهندوس والمسلمين من هذا الطراز على السواء . فينتقد منهم اليوجيين والجنجام والبوذيين والسنياسيين من ناحية . والشايفوخ والمشايخ والأولياء والبيجمباريين والبيريين من ناحية أخرى . كذلك يندد تولسى بمختلف اليوجيين والصيديين وغيرهم من يتخذون لانفسهم الحقيقية (الانفس الشريرة) لباس الصادو واليوجى . ويعتسبون حياة مغرقة فى المادية . وهنا يصح أن نشير الى أنه مع وجود بعض الخلاف فى رأى بين تولسى ودادو فانهما لا يختلفان فى موقعهما من أولئك الذين يصح الحكم بأنهم اتقيا حقا . وهؤلاء الفديسون جميعا يهاجمون تلك المذاهب التى يستقل ممثلوها الفقراء المؤمنين بالخرافات . وهذا بالتالى يبرز معضلة أولئك الذين من جهة يرفضون المظاهر . ومن جهة أخرى يدينون من يتشبثون ببواطن الدين مع اغفالهم القيم الاساسية . والمعيار الموضوعى الوحيد للسلوك يمكن قياسه بلفة القيم المتوارثة . لكن كان من الواضح جدا أن كثيرين كانوا يسايرون هذه المعايير فى حين أنهم يناقضون الروح الحقبة . ومن ناحية أخرى كان رافضو المظاهر الصورية للدين يستغلون أيضا خرافات العوام . ومن ثم رماهم هؤلاء الكتاب بالدجل والشعوذة . على أن موقفهم من « الجانيين » يختلف عن هذا ، فهم يدينونهم لا بسبب رفضهم لمفاهيم الاله والكتب

المقدسة فحسب ، بل أيضا لأنهم لا يقبلون النظام الطبقي والفارنشرام دارما التي كانت الأساس للقيم الخلقية للمجتمع .

ويعتبر عزوف القديس عن التورط في حياة عائلية من الفضائل ، بل من الضرورات الواجبة عليه . ولكن واضح أنه لم يكن في الامكان الدعوة لتبطل عامة الناس . وعلى ذلك يقول هؤلاء الكتاب للناس ان الحياة الفاضلة لا تتعارض مع الحياة العائلية . كذلك نجدهم يرددون التقليد الهندي الذي يجمع بين اليوجا والبهوجا ، أو بين الانعزال والانفماس . وتعتبر المرأة في الوقت نفسه تجسيدا لـ « مايا » أو التعلق بالدنيا . وتعتبر مخادعة وعلة للشهوة . فعلى الرجل الفاضل اذن أن يحذر من الوقوع فريسة لخداع النساء ، لأن المرأة لن تترك حجرا لا تقبله في سبيل اغواء الرجل . ومن ثم وجب وضعها تحت الرقابة الصامة وفي موضع التبعية . وبالطبع يستطيع الرجل الفنى القوي أن يتخذ الزوجات أو الخليلات الكثرات ، بل . أن يخرج على القيود الطبقية . ولكن ينبغي أن لا يجرى وراء زوجات غيره من الرجال . وتمتدح المرأة التي أخلصت لزوجها ولو الى الحد الذى تصبح فيه « ساتي » (أى أرملة تحرق نفسها في محرقة زوجها المتوفى) . ولكن مما يؤسف له أن أمثال هذه المرأة قليلات . وعلى ذلك فالنظرة الى الجنس هي نظرة الشك وعدم الثقة ، وفي الوقت نفسه يعتبر الحب تشبيها صالحا لتفسير محبة الانسان لئله .

ويتضح من احدى الدراسات التى أجريت فى الموضوع أن تولسى و دادو على الأخص يعكسان أساسا القيم الثقافية لسكان المدن . ومن الجائز أن هذه الثقافة الحضرية بلغت من السيطرة مبلغا حدا يقديسين مثل تولسى ، ومثل دادو بدرجة أقل ، الى التعبير عن هذا التفكير الحضري والنظر الى القروى على أنه جلف جاهل .

ولعل كثرة استعمال دادو للغات الفارسية والبنجابية والسندية والجوجراتية ، رغم أنه كان أساسا كاتباً للبريجية والدنجالية ، دليل على أنه كان يخاطب التجار من أرجاء مختلفة من شمال غربي الهند ، وأنه ربما شاركهم بعض آرائهم .

على أن هذا لا يعنى أن هؤلاء الكتاب لم يألوا حياة القرية . فسورداسا ، الذى يبدو أنه عاش فى قرية ، يفصل الحديث فى حب عن شتى مظاهر الحياة فى الريف ، كالأسواق ، والمهرجانات ، والأعمال المنزلية مثل صنع الزبد ، والاتجاهات والقيم الريفية . كذلك يرينا الملامه الواسع بالعمليات والاصطلاحات الفنية المستعملة فى تقدير الأموال المقررة على الأراضى وجباتها . . وميوله مع القروى البسيط ، لأنه يدمغ بالجشع والقسوة شتى موظفى الدولة - كالوزير ، والمستوفى . والمحرم ، والذكور ، والبتوارى ، والأمين والكتوال ، الخ . فهو اذن شاعر الحياة الريفية . كذلك يبدى تولسى بعض الإحاطة بحياة القرية . فهو يستعمل التشبيهات الكثيرة من حياة القرية ، مبرزا شقاء الفلاح اذا أمسكت السماء مطرها أو فاضت الأنهار على صقافها الى غير ذلك من كوارث الطبيعة . ويبدو علمه بحياة القرية من استعماله لكلمة « باهى » دليلا على الفلاحين المترحلين الذين يشغلون مكانا وضيعا فى حياة

الفرية • كذلك يذكر العدد الكبير من المحاصيل الزراعية بما فيها الحبوب الزيتية ، وقصب السكر ، وارز شالى (وهو أفضل أنواع الارز وكان مستهلكوه عادة من كبار القوم فى المدن) ، ومع ذلك فان اهتمام تولسى منصب على حياة المدينة والقيم الحضرية •

يتضح مما سبق أن التحليل الدقيق للآثار الأدبية فى هذه الفترة يعين على تفهم الأفكار الاجتماعية ، ونظام القيم ، وقوالب السلوك ، الخ ، خلال الفترة الوسيطة فى الهند • وهذا المقال اسهام فى تحقيق هذا الهدف •

بقلم : ساقترى شاندر

حاصل على درجة الماجستير فى الفلسفة الهندية والادب الهندى من جامعتى الله أباد واليقاره • عمل محاضرا فى احدى كليات جامعة أجرا ، ثم فى احدى كليات راجستان • وهو الآن زميل أول فى المجلس الهندى لابعاث العلوم الاجتماعية بنودلهى •

ترجمة : فؤاد أندراوس

مدير مشروع الالف كتاب سابقا •

بقلم : رولان كابوا
ترجمة : فؤاد كامل



- المقال في كلمات -

يتناول المقال كما يبدو من عنوانه النوع السلبي من اليوتوبيا .
فهل هناك ياترى نوعان من اليوتوبيا أحدهما ايجابى والآخر سلبى ؟
هناك نوعان كما يرى الكاتب : اليوتوبيا الايجابية التى تجمع بين السياسة
والدين وتتمثل فى يوتوبيا أفلاطون التى يصف هيجل الحياة فى ظلها
بأنها حياة جميلة حرة سعيدة ، واليوتوبيا السلبية التى نجمت عن تمزق
الوعى بين الدولة الحديثة المتجهة الى الظاهر وبين الدين المتجه الى الباطن ،
واحسن مثل لها موقف المسيحيين اليوم الذين تتمزق مشاعرهم بين
مظاهر الحياة المدنية وبين مشاعرهم الدينية . ان المسيحي اليوم يختلف
عن المواطن القديم الذى كانت التقوى عنده ترتبط بعقائده فى
الجمهورية ، فى أنه يتحرك داخل ايمان شخصى غير بائى بالقوانين
السياسية والاجتماعية . واليوتوبيا السلبية بطبيعتها قابلة للمتناقضات .

ويتفق اللاهوتيون على أن الواقع الذى نحياه على الأرض يفتقر الى
الكمال ، وأن عدالة الله وحدها هى العدالة التامة . وعلى الرغم من أن
المسيحي يرفض بلا تردد تنفيذ أوامر تتعارض مع ضميره المسيحي أو مع
حبه لله فإن هذا الرفض سلبى بحيث اذ أنه يستمد سلوكه فى الحياة

المدنية من احكام العقل لا من الايمان • ومن رأى الكاتب أن الكنيسة حينها تندمج في الدولة تغون ما هو روجي ، على حين أن دين المسيح التقمى حين يندمج في الثورة الثقافية يكون - على عكس ذلك - تساميا روحيا • والفلسفة الحقّة ، كما يرى القديس اوغسطين ، تتفق والايمان • ويعلم اللاهوت التقمى ان الانسان هو معيار لما هو الهى ، فاذا ظهر تناقض بين هذا وبين الكلمة الالهية فذلك لاحتمال أن الانسان لم يفهم الرسالة ، أو ربما موهها ليجعل منها افيون الشعوب • ويتجه نشاط اللاهوتيين الجديد الى محاولة تحرير انسان القد باثبات الطبيعة الانسانية للدين •

ويختتم الكاتب حديثه عن مركز الكنيسة اليوم بأن الكنيسة اودات أن تحتفظ بنفسها عبر الزمن بيد أن الزمن جرفها في تياره ، ولا يعنى انحلال الكنيسة بحال انحلال الدين • وتعانى الكنيسة اليوم من أزمة سلطة تهز كيائها هذا عتيفا ، كما أن زعماءها الدينيين قد بدأوا يتحدون انفسهم وينكرون ما فى انفسهم وافعالهم من قداسة وما فى اقوالهم من عصمة • وقد أصبحت عملية الدينونة (الاتجاه الدنيوى) اليوم عملية لارجمة فيها • ان الكنيسة اودات ان تكون سفينة خارج الزمن ، وان تبحر ضد تيار التاريخ ، ولما كانت ضعيفة القدرة على هذا فقد تقاذفتها الأمواج التى تهددها بالفرق •

١ - التبشير السياسى بالانجيل :

كان المواطنون يعيشون فى العصر الذى ظهرت فيه « جمهورية » أفلاطون فى وحدة تجمع بين الدين والسياسة • ويصف هيجل تلك الحياة التى سبقت تمزق الوعى بين الدولة الحديثة المتجهة الى الظاهر وبين الدين المتجه الى الباطن بأنها جميلة ، حرة ، سعيدة •

وربما كان الحنين الى تلك الوحدة الجميلة الحرة السعيدة هو ما يسود اليوم المحاولات المضطربة « لتغيير الحياة » ، حيث تقف السياسة والدين جنبا الى جنب ، بل يتشابك كل منهما بالآخر • بيد أن هذه الوحدة لم تكن ممكنة الا فى المثل الأعلى الذى رسمته « الجمهورية » ، وما يشيع اليوم من اضطراب انما يحدث باسم « لا مدينة طوباوية » •

والحق أن موقف المسيحيين اليوم يعد من أكثر مظاهر اليوتوبيا السلبية اثارة للدهشة (١) • وعلينا أن نميز - كما هو الحال فى الحركة اليسارية - بين المسيحيين

ترجم المقال عن الفرنسية جوديث ب* ميرافيتى سول ، بالاشتراك مع سوزان سكوت شيزاديتى •
(١) فى مضاد يوتوبيا أفلاطون «الاجابية» التى تقترح نموذجا محمدا محمدا جدا للجمهورية ،

المكافحين سياسيا ، التقدميين ، العلوانيين في أغلب الأحيان ، وبين حالة ذهنية عامة تعنى بمجموع الكنائس صعدا حتى أعلى مراتبها . ويزداد المرء دهشة إذ يبدو أن هذا كله من شأنه الحفاظ على سيطرة السلطة الروحية « بلا منازع » على الاحتجاج الذى تبديه تلك السلطة . وهناك فى الوقت نفسه أسباب مذهبية قوية يتذرع بها الدين المسيحى لاستبعاد اليوتوبيات السياسية جميعا بوصفها يوتوبيات أرضية . وليس من شك أن الأمر على خلاف ذلك تماما بالنسبة لليوتوبيا السلبية التى تعد بطبيعتها قابلة للمتناقضات .

ولا يسع اللاهوتيين الا أن يتفقوا على الأقل على نقطة واحدة ، هى أن « الخلق » لا يمكن الا أن يكون أدنى من « الخالق » ، والواقع الذى نحياء هنا على الأرض يفترق إلى الكمال ، وبعبارة أخرى عدالة الله وحدها هى العدالة . هذا هو أقل ما يمكن أن يقوله المرء ، بل إن « بسكال » لا يتردد فى الذهاب إلى أبعد من ذلك فيقول : إن عدالة الناس هى الظلم بعينه . وهذه الحاجة إلى المطلق أمر مفهوم من جانب الدين ، والنتيجة العامة التى يمكن أن تلزم عن ذلك هى أنه من المحال استخلاص موقف سياسى منه لأن الدين ينكر أن تكون السياسة وسيلة للصحة (الروحية) أو غاية لها ، وهى الشئ الجوهرى الوحيد للانسان . ويعرف السياسيون هذا ، بل إن « جان جاك روسو » لم ينجح بهذا حين قال : « إن الدين المسيحى أبعد من أن يربط قلوب المواطنين بالدولة ، بل الأحرى أنه يفصلها عن سائر الأشياء على الأرض » .

والانسان المسيحى يختلف عن المواطن القديم الذى كانت التقوى عنده ترتبط بعضويته فى الجمهورية ، فالمسيحى لا يرى نفسه بادئا بالقوانين السياسية والاجتماعية ، وإنما هو يتحرك داخل إيمان شخصى . وهو بوصفه مواطنا حديثا ليس أقل اعتقادا بكنيسة شاملة ، أو بوطنه ، أو بطبقة اجتماعية ، أو بأسرة ، وهو على استعداد لخدمة هؤلاء جميعا فى ولاء إذا لم يضعوا أية عقبات كاداء فى سبيل سعادته . وليست المسألة معارضة لهذه الدولة أو تلك ، بل هى الوقوف على مسافة لا متناهية من السياسة نفسها . وما دام المرء مسيحيا فلن يخوض أية معركة سياسية ومملكة قيصر هى - فى صورتها المطلقة - نفى للعدالة ، ويستطيع المرء أن يعيش ويسلك فيها بوصفه مواطنا لا بوصفه مؤمنا . ويرفض المسيحى بلا تردد تنفيذ أية أوامر تتعارض مع ضميره المسيحى ، أو مع حبه لله ولجاره ، بيد أن هذا الرفض سلبى بحث . والبقية مستمدة من الحياة الدنيوية ، من أحكام العقل ، لا من الإيمان .

ويبدو غريبا أننا نعيد اليوم اكتشاف الطابع المطلق للعدالة الالهية ، لا بوصفها

هذه الجمهورية التى يمكن أن تتخذ ميارا لجميع الاحكام التى يمكن أن تطلق من المدن التاريخية دون أن يكون لها أى مضمون أسطورى أو أيديولوجى ، نستطيع أن نصف « بالسلبية » يوتوبيا فوضوية ، لا لمدينة المستقبل ، التى لاتتألف الا من انكار (أى سلب) كل قيمة معترف بها للواقع التاريخى المعاصر ، التى تقترح أيديولوجيا للفعل غير المنظم ، إذ يمدأ تنظيم قاتل بالنسبة للانسان . وهكذا يعرف الانسان بأنه حر - جوهري - داخل إطار « قدرته التلقائية على الإبداع » .

فى تعارض مع الدولة السياسية ومع الظلم الاساسى للمخلوق ، ولكن بوصفها فى تعارض مع دولة تاريخية معينة لا يمكن أن تكون الا الدولة البورجوازية الليبرالية لسبب ممتاز هو أنها تسمح عادة بالاحتجاج . ومن المؤكد أن الدول الاشتراكية لا تعفى من النقد ، ولكن ما دامت الدولة البورجوازية لا عذر لها فإن الدولة الاشتراكية هى التى تتلقى الثناء على نياتها الكريمة التى لا تخرج لسوء الحظ الى حيز التنفيذ بسبب الظروف أو أشرار الناس . وعلى أية حال فإن الدول جميعا مذنبه ، لا من حيث المعدالة الالهية المطلقة فحسب ، بل من حيث المجتمع المسيحى أيضا ، وهو المجتمع الذى ما يرح المرء يرى أنه حتى الآن لم يكن من هذا العالم ، وانما يود المرء أن يقيمه بأسرع ما يمكن فى هذا العالم بضرب من « الجسارة الأخروية المرحه » على حد تعبير أحد اللاهوتيين .

هذه الشعلة من الصفاء التبشيري لا يمكن الا أن تبهج قلوب أولئك الذين نجز بهم. رؤية هذه العالم عاكفا على المادية ، هذا اذا لم تخط « موعظة الجبل » الجديدة بين ما هو « هنا على الأرض » وبين ما هو وراء هذا العالم لحساب حياة مستقبلية أرضية مثل حياتنا الحاضرة . هل يكون المستقبل مسيحيا اذا كان اشتراكيا ؟ هذا ما يؤكده بعض المسيحيين . ويدعى البعض الآخر أنهم أصبحوا اشتراكيين تعميقا لايمانهم ، ومن خلال فهمهم أن الاشتراكية هى الاسم الأرضى للمسيحية . ويذهب الى ذلك آخرون لأنهم اقتنعوا بالدقة العلمية التى تتميز بها التعاليم الاشتراكية ، ولأنهم يعرفون أن ما هو صادق علميا لا يمكن أن يناقض ما هو صادق دينيا . وهناك أيضا أولئك الذين يجمعون بين التراث اللاهوتى المتين وبين الحسى السليم البسيط . وينبغى أن نصدقهم حين يؤكدون أن عقيدتهم الاشتراكية لا تمت بصله الى ايمانهم . فهم قد عقدوا اختيارهم بتأثير أسباب أرضية تماما . والله يريد أن تكون هناك أسباب . فلنسلم إذن بأن التفكير العلمى قد أفضى بهم الى الماركسية . هذا الاقتناع البارد مازال بعيدا جدا عن المناخ المحرق الذى يحيط بلاهوت الثورة ، وبالثورة الثقافية اليسارية التى يوصى بها دون تردد . ومن ثم ينبغى أن لا يدهشنا هذا الالتحام . ومن الممكن أن يشك المرء فى أن تثير نظرية فائض القيمة الرجل المسيحى بما هو كذلك ، ومن ناحية أخرى يمكن أن يفهم المرء ما قد يجتذب الشخص الذى يشعر بايمان حارق وحب لجساره من اغراء يمارسه المجتمع الأخرى الذى تعد به الاشتراكية . (ويمكن الايمان بالآخرة) فى الشعور الاشتراكي مثلما يمكن فى الايمان المسيحى ، ولكنه فى حالة استرخاء - وهنا تصبح المسيحية هى مستقبل العالم .

وقد رثى فى الفكرة التالية التى وجهها مسيحى تقدمى للماركسيين الملحدين أنها دعابة غير مقصودة : « ان ما يجمعنا معا أهم كثيرا مما يفصل بيننا » . ويستطيع المرء أن يقول ان هذا الشئ فى الواقع هو الله . ولكننا متفقون على أن الله لا يفرق بين الناس . ويقول اليساريون : هناك سوء تفاهم ، على حين يقول المسيحيون : هناك تفاهم ضمني . أليس الملحد اليسارى الذى يعيش ايمانه « اليسارى » بصدق أكثر مسيحية من البورجوازي « المؤمن » إيمانا سوسولوجيا ، بحيث لا يستطيع - لأنه

بورجوازي - أن يعيش إيمانه ، ولأنه يعيش في عزلة يفرضها عليه مجتمعه البورجوازي؟
لا شك أن الاله هنا وإن أسى فهمه ، أو أنه هناك ولكنه موجود ضمنا .

والمسيحية التي لا تقيب عن الوجود في الماركسية ، تصبح أمرا جوهريا للسياس .
وليس من شك أن ماركس قد اخطأ التفكير حين اعتبر الدين ضربا من ضروب الجنون
أو الانحراف ، ولكننا سوف نرى أنه بقدر ضئيل من حسن النية اللاهوتي يصبح في
الامكان التوصل الى حل وسط . فأولا برع بعض اللاهوتيين في أن يجعلوا مضامين
الماركسية مفهومة ، ويذهبون الى أن الاله محتجب في المجتمع الاشتراكي المقبل .
وبالتالي أليس من الخير الاعتراف بالحقيقة المادية داخل المسيحية نفسها ؟ ثمة سوء
فهم تحرص عليه الفلسفة البورجوازية حرصا لا يخلو من عناية . فما هذه النزعة
الروحية في المجتمع البورجوازي ان لم تكن اعتذارا عن مادية وضيمة ؟ فالنزعة الروحية
الصادقة ليست مثالية ، بل واقعية ، وهذا اسم آخر للمادية . ثمة سوء فهم بسيط ،
فالواقعية المسيحية أو المادية الديالكتيكية (الجدلية) تحيا الواقع الانساني ، الذي
هو أيضا واقع الهى . وهكذا تحيا النزعة الروحية الحقيقية التي يعتنقها لمسيحيون
الصادقون ، والمادية الحقيقية التي يؤمن بها الماركسيون الصادقون ، في الاتجاه
نفسه أو بالمعنى نفسه .

فلنحاول أن نفهم أن هذه المناقشات « السوفسطائية » لا تهم الا الأشخاص
المنتسبين الى نظام ، والمعنيين بالاتساق ، أعني أولئك الأشخاص الذين ينتمون الى
الكنيسة أو الحزب . بيد أن « بسطاء » المسيحيين الذين يؤمنون بالله ، و « بسطاء »
اليساريين الذين يؤمنون بالثورة ، لا يحتاجون الى هذه الأيديولوجيات الدينية
والسياسية . يكفيهم المسيح « النجم الأعلى » .

والكنيسة حين تندمج في الدولة تخون ما هو روحى ، على حين أن دين المسيح
التقدمى حين يندمج مع الثورة الثقافية يكون - على العكس من ذلك - تساميا بما هو
روحى . ان الصليبي المناضل رجل كامل . والمسيحيون المحدثون المتعطشون الى
مستقبل أفضل في حاجة الى الايمان بالعالم ، بأرض الميعاد . أما اليساريون الملحدون
الذين ينشوفون الى الأبدى فيحتاجون الى الايمان بشئ أكثر من الأرض ، الى نزعة
مسيحية لغد متوهج تصالح بين نفوسهم وتسمو بهم .

المسيحيون التقدميون يتعطشون الى رؤية شمولية وإلى الفعل الفورى ،
واليساريون « الملحدون » لا يقولون عن هذا تدبيرا ، بل تصوفا . واليوتوبيا تفتن
هؤلاء ، وأولئك بقدر ما تكون مفتقرة الى الشكل والتنظيم ، وبقدر ما تكون نفى هذا
العالم . والدين يؤكد نفسه من الوجهة السياسية ، كما يقولون ، في حين تضرب
السياسة جذورها في الدين اللاحتمى . وهنا تحكم الماوية ، اذ تعارض طهارة
هذا العالم السىء الفاسدة ، لا بهذه الحياة على الأرض ، بهذا العالم من الشر للجميع
ولكل زمان ، وإنما بالعالم التاريخى البورجوازي التكنوقراطى ، المستهلك ،
البيروقراطى . فلا يستطيع أى زمان حاضر أن يرضى جنود المطلق من أمثال : ستالين
وكاستر و الليندى ، فكلهم يفتقرون الى المطلق . وهناك تبقى الفضيحة الدائمة ،
الفضيحة الميتافيزيقية للوجود ناقص . . فى انتظار جودو .

٢ - التجديد والإيمان الوحشي

والكنيسة تعد هؤلاء المتطرفين - وهي مبتهجة - خيرة نافعة ، وإن تكن اليمة . وهي تستمع الى هذه الضجة التي ما زالت مهوشة في شيء من التوجس . ولما كانت قد هجعت طويلا في شتاء رجى فانها تصحو على ما في هذا القرن من جسارة ، ولكن في شيء غير ظليل من التردد . وقد يهتمها المرء بالضعف أو التهور ، بالجبن أو بالجرأة . فالكنيسة تتخبط اذ تمزج الفعل المفاجيء بالاحجام المتهيب . آتراها تمنع نفسها الشجاعة - كما يقنى الطفل في الظلام - حين تعلن بصوت مرتفع جدا أنها تخوض عملية تجديد ؟ صناع المتاعب علامة على الحياة ، والفوضى نوع من التلقائية الذي يبحث ، وربما عن مرة أخرى على الخطوات الأولى نحو مجتمع بلا طبقات أو عقيدة أو طقوس . وفي « تلك الأزمان » ، في مدافن الموتى ، لم يكن هناك غير العرى ، والفقر ، والصلاة . ومن المؤكد أنهم يذهبون الى أبعد من ذلك . انهم متحمسون الى أقصى حد ، مثل « الزيلوتيين » (١) في عهد المسيح ، بيد أن هذا هو ثمن الانبعاث .

فليكن الأمر ما يكون ، فإن هذا التجديد يشمل - على كل حال - بعض التجديدات المختلفة اختلافا شديدا ، ومن الحصافة أن نميز بينها :

١ - يمكن أن يعنى التجديد اللاهوتي تجديدا لمضمون اللاهوت العقائدى - كإسرار الثالوث والبعث الخ - التي تدخل في إطار تفكير ديني بوجه خاص ، ولكنها تتحول الى تصورات تتفق مع المذاهب الفلسفية الحديثة التي تعد أنسب من القديس توما في نقل الكلمة الإلهية الى قلوب المعاصرين وعقولهم . والتجديد هنا هو الفلسفة حتى لو كان اسمها هو اللاهوت .

٢ - والمسألة تختلف تمام الاختلاف حين يواجه اللاهوت التقليدى التاريخ الحديث ويعيد تفسيره وفقا لأيدولوجية « نظرية عملية » عن العالم التاريخي . وهنا يلاحظ المرء جنوح اللاهوت العقائدى نحو لاهوت للتاريخ ، وجنوح لاهوت التاريخ صوب « لاهوت الثورة » . ويسجل المرء مفارقة التعبيرات التي تضيف صفة ما الى اسم اللاهوت ، على حين أن هذه العبارة تحمل مضمونها : فهي « اللوغوس » ، أو كلمة الله . وغالبا يؤلف هذا التصور الغرويدي والماركسي البنية التفسيرية لهذه الحجة .

التجديد إذن مختلف غاية الاختلاف ، فهو يجعل من اللاهوت مذهباً نظرياً عملياً يدعو الى التفسير التاريخي والسياسي .

٣ - مازال المرء يعنى بالتجديد تكيف الكنيسة التقليدية مع العادات الحديثة سواء كان ذلك بمبادأة منها أو تحت ضغط الجماعات التي تجعل سلطتها موضع التساؤل ، وترغمها على تقديم تنازلات . والمفارقة هي أن اللبداً يكون في كثير من الأحيان هو العودة الى الأشكال الكنيسية البدائية . والتجديد هنا عبارة عن انبعاث جديد ، أعنى عودة الى الأصول .

(١) طائفة يهودية قديمة عرفت بنفاذاتها الشديدة للسيطرة الرومانية على فلسطين (المترجم)

٤ - وأخيرا ، كان لابد أن يكون للكنيسة - بوصفها هيئة ذات مراتب - موقف جديد من السياسة ، وعلى الأخص أن يكون لها - بوصفها قوة روحية - موقف من السلطان ، ان الكنيسة تريد أن تقاطع الحلول الوسط والاتفاقات . بيد أن الساحة كثيرة المزالق . ولا يبدو أن المسألة هي تأكيد ما هو روحي محض ، بل هي الالتزام الموقوت بقضية عادلة . بيد أن التقدير السياسي لعدالة قضية ما يضع بعض المشكلات التي ليست دينية على وجه الدقة .

والمعنى الأول من التجديد لا يعنينا في حد ذاته (١) . ومع ذلك فإن الانتقال من اللاهوت العقائدي الى اللاهوت الاجتماعي لتاريخ الثورة الخ مليء بالمعلومات ، إذ يصور لنا ازدواج الدلالة للفكرة المشتركة بين الجميع عن « عملية » التجريد من الأسطورية .

فلنأخذ قضية الشيطان . انه أسطورة لا يؤمن بها المرء لأول وهلة . وهنا يمكن أن يتساءل المرء « ألا يوجد الشيطان ؟ » . أيعتقد فيه الناس لأن عالمهم ليس عقلانيا بما فيه الكفاية ؟ المسألة ليست بهذه البساطة . فنحن نعلم جميعا أن القدرة العليا للشيطان تكمن في اقناع المرء بأنه غير موجود . فإذا انتزعنا منه الطابع الأسطوري ، فيها ونعمت ، أما أنه موجود فلا ، بكل تأكيد . وهذا يتوقف على ما تعنيه بالوجود . ويقول اللاهوت ليس المهم هو وجوده ، بل دلالاته . ماذا يفهم المرء من كلمة شيطان أو شيطنة ؟ وهنا يكون التفسير مفتوحا . يمكن أن تدرك في الشيطان أنه لا وجود لشر أكثر أساسية من إرادة الانسان ، انه اغراء سابق على شهيونه . اللهم الا اذا كان هو الشهوة نفسها . ويمكن أن ترى فيه ذلك الانفصال المنتشئ بالتفوق ، أو هو « الزهو أو الكبرياء » عند اليونان ، أو التراجع نحو ما هو دون الانسان . و « الشيطان » اسم مثل « العملية الربيمية » أو مشروع « كليمان مارو » . وليس من المحال أن يكون الاغراء هو اغراء المال ، أو أن تكون الشهوة هي شهوة الربح . التقهقر نحو ما هو دون الانسان ، العالم البورجوازي الرأسمالي الذي ينتهي عند بوخنفالد الخ .

وليس هذا ادانة لمبدأ « القضاء على الأسطورية » ، وانما هو تأكيد أنه ما أن يشرع فيه حتى ينبغى أن يستمر . وبعد الشيطان لماذا الا يأتي دور المسيح ؟ وحينئذ لا يعود للعقائد قيمتها الحقيقية . ويصبح حدث البعث « عملية البعث » أو « مشروع الصعود » . فإذا كنت تاجر فحم تستطيع أن تؤمن بأنها مسألة عودة الى الحياة بعد اقامة في المشرحة ، أو صعود في الهواء ، ولكن اللاهوتي لا يستطيع أن يفعل ذلك . انه يتساءل « ومع ذلك فما معنى هذا ؟ » . وهذا كله معناه تمرير المسألة في مصفاة النقد الفلسفي ، وتأويلها بعد امعان الفكر .

(١) ومع ذلك فانه غل هذا المستوى الفريد تأتي الموازنة ايجابية بالنسبة للاهوت والفلسفة على السواء . وظهر دراسات لاهوتية عن هيجل مثلا - أو حتى عن هيدجر - مفيدة الى أقصى حد ، كما أنها أثمرت حتى لو اقتصر الامر على تاريخ الفلسفة - مؤلفات عظيمة القيمة ، بيد أن هذه ليست مشكلتنا ، أو حتى مشكلة الكنيسة بما هو كذلك .

فلنعد الآن الى اللاهوت العقائدى ، والى لاهوت التاريخ . يمكن ان يتسلف التجديد العقائدى - كما قد يتصوره بالتمان - فى التجريد من طابع الأسطورة ، بالرجوع الى التاريخ الذى هو انساني ، وبالتالي تاريخى ، فالمسيح يعيش فى العالم . أو قد يتألف هذا التجديد من استبعاد كل طابع تاريخى لما هو « معجز » ، أو ادخال الالهى فى العالم . وهنا أيضا يمكن اتخاذ موقفين متعارضين : اما أن لا يرى الانسان الا رمزا ، وهذا يشير « فحسب » الى أن التجريد من الطابع الأسطوري هو التقليل من شأن الدين لصالح أى علم كان من العلوم (التحليل النفسى ، علوم اللغات ، الخ) ، أو أن يصبح الرمز طريقة للنظر فى الحدث الأساسى للكلمة الالهية التى تظل أمرا جوهريا ، وحقيقة عقائدية بهذا المعنى . وعلى سبيل المثال حين يعلن أن « الاله ببرز الخطيئة الإنسانية » فانه يقترح مضمونا عقائديا للدين ، ومرشدا للتفسير . وطريقة لاستخلاص الحقيقة من رمز . وحين يتحدث بالتمان عن حرفيا : « البرق الراعد » فانه يعنى أن نميز فى الرسالة الاخبارية البسيطة نداء دينيا يتطلب اجابة . وقررا اراديا من جانب كل شخص ، ذلك أن خصوصية الايمان أقل فى المضمون منها فى الموقف .

يبد أن الحال لا يسير على هذا المنوال فى اللاهوتين التاريخي والنورى . ذلك انهما مدفوعان الى الانزلاق صوب ما يبدو لنا أنه عكس التجريد من الأسطورة ، اعنى نحو خلق للأساطير الدينية ، أى على سبيل المثال خلق أسطورة دينية عن صراع الطبقات .

أما تفسير المضمون المقدس الذى يكون تاريخيا ورمزيا فى آن معا فليس شيئا جديدا ، اذ يرجع على الأقل الى هيجل الذى رأى فى الدين كل مضمون الفلسفة ، وان لم يخضع لامعان الفكر كما تخضع الفلسفة . وفلسفة هيجل فلسفة للتاريخ تعرض نفسها على أنها وعى فلسفى بالتاريخ ، وعلى أن التاريخ هو الذى يجلبها . ولم نعد المسألة هنا مسألة تاويل له معنى دينى ، بل الأخرى أنه تفسير لا يتخذ معناه الا داخل النسق الفلسفى كله .

والموقف يختلف فى اللاهوت الذى مبدأه تبرير تفسير نظرى عملى ، وسياسة ثورية . هذا « التاريخ » ينبغى أن لا يخذعنا . فهو أسطوري صرف ، وهو نقطة انطلاق لايدولوجية لا تاريخية . ويصبح التاويل المخالف تفسيرا للانجيل يدعو للمساواة والحرية .

ومن الممكن أن يكون تفسير الفلسفة المعاصرة - أيا كانت - للمضمون العقائدى مكونا لفهم أبعث على الرضا للنواة الدينية بشرط احترام طابعها الخاص ، اعنى ان توجد من أجل الايمان فحسب . وأكثر من ذلك ينبغى أن لا تطمح الا الى التعبير عن رسالة كما فعل القديس توما فى عصره ، مع الاختلاف الذى تفرضه حياتنا الآن فى عصر آخر . وعلى النقيض من ذلك حين يصطنع اللاهوتيون التقدميون أو التقديديون اللاهوتيون تحليلات فرويد أو ماركس أو أتباعهم اليساريين يبدو أنهم يجسدون مفاهيم اتخذت معنى محددا فعلا تجسيدا مسيحيا ، كل فى مجاله . وهذا هو ما يجعل هذا التجسيد يؤلف عملية التحويل الى أساطير .

ولكن قد يقول قائل : اذا كان التحليل الماركسي او الفرويدى او مزيج من الماركسية والفرويدية فى أغلب الأحيان صادقا فانه لا يمكن أن يناقض الايمان . ألم يدرك القديس أغسطين أن الفلسفة الحقة تتفق والايمان ؟ بيد أن سوءا لنا شئ آخر : هذا اللاهوت التقدمي يعلن أن الانسانى هو معيار الالهى ، الذى يتخذ على نحو وثيق المعالم الرئيسية لتجربة الانسان السياسية والمشاعرية الخ . فاذا ظهر تناقض بين هذه التجربة وبين الكلمة الالهية فذلك لأنه من المحتمل أن الانسان لم يفهم الرسالة (أو ربما موهها ليجعل منها أفيون الشعوب) . وليس النزاع - بحال من الأحوال - هو نزاع جاليليو ، نزاع مطالب العلم ضد مطالب عقائد الكنيسة ، لأن المسألة ليست مسألة علم - تلك المطالب التى تتكيف معها الكنيسة تكيفا تاما بعد أن فهمت أن الخط الذى تسير عليه فى المقاومة محال - ولكنها مسألة « قيم » انسانية معيشة على مستوى دنيوى ومن أجل مصالح انسانية . وقد مجد الدين نفسه زمنا طويلا فى مجابهته لغرائز الحيوان الانسانى ، ويود المرء الآن أن ينظر الدين الآن الى هذه الغرائز نظرة فيها شئ من الاحترام . ذلك أن مقاومة ازدهار القيم الانسانية . أعنى الرغبات المشروعة ، معناها عزل الفرد ، وهذا عكس التحرر الدينى . الدين هو الحرية ، والانسان هو الذى يشعر برغبته فى التحرر الذى يصبح عندئذ معيار الشخص الدينى . وفى حالة الصراع مع المعايير التقليدية للدين ينبغى أن تكون العقيدة الدينية هى ما يوضح موضع التساؤل ، بدلا من استدعاء المعادات والعرف الى محكمة الايمان ، وبهذا ينقد الدين عدم فهمه لما هو انسانى .

وأن تجعل المسيحية شيئا « مضمونا » - أى أن نستخدم دون تحفظ مصطلحا من مصطلحات السوق فى مجال الدين - معناه أن نخضعها (أى المسيحية) لمطالب الحياة كما يتصورها انسان مشتبك فى الصراع الذى يعاينه المضطهدون ، أو على الأقل كما يفسر ذلك الصراع ممثلوه المثقفون . ويبدو أن نشاط اللاهوتيين الجدد فى محاولتهم المساعدة على تحرير انسان الغد مكرس بأكمله لانبثاق الطبيعة الانسانية للدين . وربما كان معنى هذا التحول المفاجئ هو أن سبيل الاله محفوفة عن عيب بالعذاب ، عندما تعبر - على أية حال - من خلال روح المسيحيين الجدد .

وقد يكون من دواعي التسرية عن النفس أن نثبت تفكك ما هو مقدس حين نصف الطوائف العابرة التى تنتشر تحت اسم المسيحية فى أرجاء العالم أجمع ، وبخاصة فى الولايات المتحدة ، بيد أن « المومسين بالمسيح » وغيرهم من الطوائف الفولكلورية ليسوا أبديين . ولن نكف بعد الآن على الاحتفاء باعادة اكتشاف المؤمنين بالعصر الألفى السعيد من الهميز المسيحيين الذين يستبدلون بالنقد السياسى روح التدين الفرنتسكائى ، وإن كنا نرى فى الاله صديقا لطيفا لا يفضب على الإطلاق من أن يعبد الشخص بكل جسده بدلا من قلبه ، ومن باب أولى بد لامن عقله . ونحن فى نهاية الأمر نعتبر أولئك الذين يعبرون عن ولهم بالمقدس ظاهرة هامشية ، وعلامة على تحررهم من الوهم بلا شك ، ولكن دون أن نخبرنا بتحقيقها بشئ عن أساسها .

ومن الأمور الخطيرة أن تصبح صواميل الكنيسة الكاثوليكية « مفكوكه » بمعنى ما . أما البروتستانتية فقد احتمت الى حد ما من النزاع المتطرف ، وذلك بسبب

نراثها الطويل من التأمل الشخصى وغياب المراتب الكنسية ، والعقائد المحددة تحديدا شديدا من جهة ، وبفضل مذهب الخلاص بواسطة الايمان ، والاستقلال الأرضى للأفعال الذى يسمح بقبول استقلال السياسة ، وهى طريقة مرنة للوجود فى العالم وعدم الوجود فيه من جهة أخرى . وعلى النقيض من ذلك تتألف الكاثوليكية من كنيسة عالمية قوية . ذات مراتب متصاعدة حتى تصل الى قائد أعلى يمثل الاله ، ومجموعة من العقائد المتسقة أو التى تنحو على الأقل لأن تكون كذلك . وفى اليوم الذى توضع فيه السلطة موضع الشك - من حيث المراتب ، أو من حيث الفكر - تحت الضربات الخارجية التى تأتىها من السياسة ينهار الدين المنظم ، وينتشر الدنس فى الهيئة المقدسة . ويصبح القسيس مرة أخرى مجرد مفكر ، دون أن يكون حكيما ، ولا يملك بوصفه مفكرا موضوعا أو وسيلة تمنعه من السقوط فوق حافة الهوة . ولن يعود ثمة حد لهومسه بالتفسير باسم الايمان الخالى من العقيدة : المطلق ممكن ، انه هناك ، واللاواقعى يصبح واقعيا ، والأرضى يصبح صوفيا .

وحين نفراً بعض اللاهوتيين المعاصرين يتبادر الى الذهن أن آباء الكنيسة الجديدة هم فويرباخ ونييتشه وماركس وفرويد . ولكن ليس من شك أن موت المسيح قائم فى قلب الدين المسيحى ، بيد أن الايمان حتى الآن هو أنه بعث . ولكن كلا ، ان موته ، وموته وحده الذى يهمهم ، اذ يبدو أنهم يرون فيه مفتاح القدرة الانسانية على الابداع . والأحرى أن يكون هذا هو البعث .

فاذا تعقبنا هذه الدعوى الجريئة تسلمنا زمام الحملة الصليبية للقضاء الدينى على الاغتراب ، باسم الدين الحق نفسه . الدين الذى هو أفيون الشعوب ، حقيقى ، والدين - بوصفه عصا - حقيقى أيضا ، ودين العبيد حقيقى تماما . لقد كان نييتشه على صواب ، هذا الاله ضد ما هو انسانى . بيد أن هذا النقد كله ينبغى أن يقودنا الى الاله الذى يفيق الجماهير من أفيونهم الدينى ، والذى يشفى الانسان من أمراضه العصابية ، والذى يجعل من العبد المذهب أثرا منتصرا . انه اله القضاء على الاغتراب كما طهره ماركس وفرويد ونييتشه .

وليس الاغتراب الدينى ، فى رأى ماركس ، خطأ العبقري أو البدائى ، ولكنه انعكاس العالم الزائف ، قلب عالم بلا قلب . وعلى الانسان أن يغير العالم اذا أراد تغيير فكر العالم . ويؤيد المسيحي الجديد هذا الراى مضيفا اليه : « هذا ما قاله المسيح دائما ! » . فالدين البورجوازى ، والكنيسة التاريخية وتمثلها المطمئن ، كل هذا هو الاغتراب نفسه ، ونحن جميعا ندفع الى تعاظم العقائير المخدرة . ولم تعد المسألة هى تحويل الملحدين - وهم غالبا مهذبون جدا وصرحاء جدا - الى حظيرة الايمان ، بل المسيحيين المزيفين فى الطبقة الحاكمة . ولئن يكون الوعظ - من ناحية أخرى - مجديا ، بل انه الذريعة البورجوازية بلا منازع . والتحول الصادق الى الايمان يبدأ فى الخطة السياسية بالقضاء على صروح الاغتراب . وعند هذه النقطة لا تلجأ المسيحية بعد الآن الى الجمع بين المسيحي واليهودى والملحد ، بل تصبح الحد الفاصل بين المستغل والمستغل ، وتصيح لحظة الصدق . ذلك أن بورجوازية العالم ، تحت اسم

المسيحية المفتصب ، قد أسامت استغلال الجماهير ، وخدرتهم بأحلام الأسرة والوطن والملكية ، وبكل هذه الأصنام الزائفة التي تشل حركة التمرد الصحي . وسوء الفهم هذا ينبغي أن يتبدد . ولا ينقطع التقسم عند باب الكنيسة ، بل الأحرى أنه يكتسب هناك معناه الحقيقي . ولا يصنع اللاهوت المسيحي شيئا أكثر من أن يصبح واعيا بهذه الحقيقة ، انه لاهوت العمل الثوري .

وعلى هذا يثبت غير المسيحيين خصومهم الأيديين بحق . فهم يعترفون بالاغتراب كى يكونوا فى وضع أفضل للتغلب عليه . وهم يتحدثون بوعى تام ، كما أنهم مصممون على المضى فى القضاء على الاغتراب ، سواء بالنسبة لانفسهم أو بالنسبة للآخرين .

ولا علاقة للإيمان بأى مضمون عقائدى ، ذلك المضمون الذى يتاكل دائما مع التطور التاريخي ، كما أنه لا يتميز بالمواقف الشخصية التى لا تستند الى ضمان أو موضوعية . الإيمان هو ما يعيش ؛ وما يكون إيجابيا فى الصراع الثوري . انه الفعل نفسه حين يتم التعبير عنه فى صورة شاعرية ، وهو التطبيق النظرى الذى يتولد عن التجربة الطبقية . والموقف الدينى الذى هو بالنسبة لنفسه شعور وحميمية ، وهو فى حد ذاته سياسى ، وما هم القساوسة يخاطبون المسيحيين مرة أخرى ، مهيبين بهم أن يكافحوا سياسيا باسم الحق المسيحى . هل هذا اذن هو تجديد الكنيسة المناضلة ؟ وهل تريد الكنيسة الآن ، بعد أن قيدت زمنا طويلا الى النظام القائم الذى تعتمد عليه ، أن تتخذ من تدمير هذا النظام والظلم - لأنه مستقر - معيارا للحقيقة ؟

كان « مكيافيلي » يعتقد أنه ينبغي على المرء أن يحسب للدين حسابا عظيما ، على الرغم من أنه كان مقتنعا بأن المسيحية تشكل عقبة كاداة لسياسة العالم الحديث . ولكن كان من المهم أن يضع المرء نصب عينيه ما تتمتع به الوقائع السوسولوجية والتاريخية من وزن . واليوم يبدو أن الكنائس تكشف - على عكس ذلك - أن على المرء أن يحسب للسياسة وزنا كبيرا ، لا بوصفها المكان الذى تطبق فيه حقائق الإيمان فحسب ، بل على أنها أيضا شئ باطنى بالنسبة للإيمان . وليس هذا احياء متأخرا للخطة اليسوعية بوصفها نوعا من تقديس السياسة . وقد لخص دوم بسريه (الذى سبق الأب بوكان) اتجاه هذه الروح المسيحية الجديدة تلخيصا جيدا جدا حين كتب . يقول : « ينبغي على الدين أن يتكيف مع التجربة النقدية والشاعرية والسياسية لعصرنا الحاضر » . هذا التكيف ، هذه الخطة اليسوعية لجعل العالم الدنس أكثر فهما للحقيقة المتعالية ، وللاستخدام وسائل هذا العالم ، هذه الخطة لم تعد مجرد تنازل للضعف الانسانى فحسب ، بل أصبحت ارتفاعا بالتجربة السياسية الانسانية الى المستوى المقدس . ويتلقى فعل الإيمان من الخارج الفضل الذى كان يتوقعه المرء من قبل من الله فى الداخل . وعقدت السيادة للتاريخ . ومن خلال السياسة يصبح المرء مسيحيا صادقا ، ولم يعد الإيمان يقاس بفعل الالتزام بالحب والأمل ، وانما بالنضال الراضوعى الذى يضفى مضمونه على الأمل ، وأصبحت مهمة اللاهوت هى اضافة الطابع المقدس على الالتزام السياسى .

وهكذا أعد المسيحيون أنفسهم لحب العالم حبا لهيفا ، ربما لكى يكونوا كاملين فيه . لقد اكتشف المسيحيون السعادة . وكانت نصرة الاله للتورة تراود الثوريين

دائما ، حتى الملحدين منهم ، لأن الجميع يحبون المطلق بحكم الطبيعة ، ولكنها أصبحت الآن خميرة الايمان والفعل اللذين لا تنقسم عراهما . والمذهب السياسى هو المسيحية ، والمسيا العظيم هو التنبؤ . ولم يعد الاله المتعالى - الآخر الشامل - ملائنا لنضال المضطهدين . فهو يوق التاريخ ، ويقوض كل ابداعية تاريخية . وأصبح الاله هو الكائن المذهب ، « الانسان - الاله » . وقد صار الهيا بأفعاله التاريخية . الاله يحيا فى الاحتجاج . انه الاحتجاج نفسه وقد أصبح مقدسا . والاله لا يحرر أحدا ، انه تحرير الانسان للانسان ، تحرير الناس كافة على أيدي أشخاص مصطفين يعهد اليهم برسالة الهية . وقيل ان « شى جيفارا » يشبه المسيح التقليدى بشعره المرسل ولحيته ، بيد أن الشبه العميق هو عكس ذلك بالنسبة لوعى اليوم . ان المسيح هو الذى يعكس شى جيفارا . فلنتذكر أنه منذ عقود قليلة خلت فى جو أشد انحصارا وارتياجا فى المعجين بجيفارا ، كانت زميلته فى الكفاح إيفا دوارت زوج أحد « الكوديلو » تعكس يبيائها العذراء المسيحية . وطالب بعض الناس بحماسة شديدة بضمهما الى قائمة القديسين والقديسات . فالى أى مدى يمكن أن يذهب الدين الثورى ، والى أى تقديس أعمى . فاذا كان الاله هو التحرير الانسانى للانسان فقد يخشى المرء أن يأتى الصليب فى مرتبة ثانوية بعد استيلاء على الباستيل ، اللهم الا اذا اقتنع المرء بأن المسيح قتل فوق المتاريس أو فى المقاومة البوليفية .

لقد كان لاهوت الايمان لا ينفصل عن لاهوت الأمل والحب . والأمل اليوم هو أمل العالم الأرضى ، وبعثت الحب الى أن يكون انتقائيا ، تابعا للفعل السياسى ، ومتأهبا لتقبل الحقد ، يكرسه الشر ، بلا جدال ، وان يكن سيفه المتأهب مصلتنا على رؤوس أولئك الذين يجسدونه ، أعنى المستغلين أما الدين بوصفه لاهوتا لتاريخ هو حتما فى صراع ، وبوصفه لاهوتا لعملية سوسيوولوجية وسياسية ، فانه يصبح نوعا من «الهالة» حول النضال التاريخي من أجل عملية التأسيس .

ماذا يبقى من « العقيدة » التى كانت تؤلف معنى الدين الكاثوليكي منذ عهد قريب : مذهبه ، وطقوسه ، ونظامه الأخلاقى ، ومؤسسته المتصاعدة المراتب ؟ وبأى معنى هو قادر على التطور ؟ يبدو أن المرء يستطيع أن يجيب على هذا السؤال اذا تابع الاتجاهات التى وصفناها آنفا بأن انحلال المضمون يكاد يكون كاملا من جميع الوجوه ، الا فى نقطتين ، هما لب الدين : رسالة الحب الشامل ، والوصية الموجهة الى الفقراء . والجديد هو أن كل ما تبقى - أعنى البناء العقائدى والمراتب التصاعدية - تميل الى اخضاع نفسها لتلك المشاعر ، أعنى الى الاختفاء . وتميل شخصية المسيح الى الامتزاج بشخصية القديس فرانسوا الأسيسى ، وان يكن فى صورة جديدة ، فبدلا من أن يهجر كل شئ حتى ملايشه ، ليتزوج الفقر ، قد يستخدم خوذة من الخوذات التى يرتديها راكبو الدراجات البخارية ، وقضيبي من الحديد ، ليشن احتجاجا على الثورة .

فاذا كان الحب والفقر هما الوجهين الباقيين فمعنى ذلك أن السلطة العقائدية والروحية للكنيسة فى طريقها للزوال ، فهاتان العاطفتان - اللتان يوججهما الفعل - تؤلفان جوهر الدين المعيشى ، لأنه لم يعد ثمة وجود لأى جوهر روحى قابل للتصور ، ويمكن أن يكون دينيا حقا ، لو لأى بناء عقلى أو تأسيسى يمكن أن يجعل للكنيسة شمولا

فى الفكر والارادة • لماذا يصمد عنصر الحب والفقر الدينى أثناء انحلال الكنيسة ، على حين تنهار العقائد جميعا ؟ ليس من شك أن المثل الأعلى للحب الشامل أمر يسير الفهم ، ويزداد هذا اليسر كلما أصبح مستقلا عن المضمون العقائدى • ولكن ماذا عن الفقر ؟ لماذا يصبح فى عالم من الوفرة النسبية مثلا على الفضيلة ؟ ولماذا يتخذ طابعا دينيا ؟ الاجابة معقدة بغير شك • ذلك أنه يأتى فى وقت ما بوصفه تبديدا للوهم فى العالم الاحمق الذى يؤلفه المجتمع المستهلك وسخطا فى وجه عدم المساواة • ويصبح الفقر هو المكان المقدس ، مكان الفضيحة والفعل الثورى • والاختيار الارادى للفقر – وهو أحد تعاليم الانجيل – والصراع الناجم عن معاناة الفقر معاناة حقيقية – فى الحدث السياسى والأفعال – ينتهيان نهاية مشوشة • وهكذا يقوم المضمون العاطفى للدين متمتزا بحقيقة الواقع الاجتماعى بتدشين انهيار مضمون الدين العقائدى ، وهينة الكنيسة ذات المراتب المتصاعدة •

فلنمض سراما للحديث عن النسق الدينى للكنيسة ، عاداتها ، وطقوسها ، طاقمها وسلطانها الروحية ، عقائدها •

١ – وكما أنه من الصعب أن نريد الاحتفاظ بشعائر العصر الوسيط عندما ينشبد المسيح فى الميوزيكول (قاعة الموسيقى) ، وحين تعزف الايقاعات الأفريقية . القداس ، فكذلك من المحال أن يقف المرء ضد تطور العادات ، وعلى سبيل المثال فى مجال الحب • فالكنيسة لم تعد سيده العادات ، ونحن نسير حتما صوب « تحرير » العادات ، والمخلصون هم الذين يشدون الكنيسة ، لا العكس • لقد أرادت الكنيسة أن تحتفظ بنفسها عبر الزمان ، بيدان الزمان جرفها فى طريقه •

٢ – تعاني الكنيسة من أزمة سلطة تهز مراتبها جميعا • الا تكون المسألة قاتلة حين تكون السلطة روحية فى جوهرها ؟ سيقال بلا شك أن تاريخ الكنيسة هو تاريخ السلطة الروحية بقدر أقل مما هو تاريخ السلطة اللاهوتية والسياسية • هذا صحيح ، غير أن مكانة المفسر ، والفيلسوف اللاهوتى ، والحب المظمن الذى يبيده الأب (المقدس) ، والسلطان الزمنى لكبار المسئولين فى الكنيسة ، كل هذا لا يفسر التأثير « الفاضل » الذى يمارسه الزعماء الدينيون • فمن خلالهم يعبر النجلى الالهى ، وفيهم – فى أقوالهم ، وثيابهم ، وأعمالهم – يسكن المقدس العالم • واليوم يبدو أن رجال الدين الذين يعيشون بيننا ، وهم يلقون التحدى فى دورهم – كآباء ، أو رؤساء ، أو زعماء ، أو حكماء ، أو مفسرين – يتحدثون أنفسهم ، وينكرون ما فى ملابسهم وأعمالهم من قداسة ، وما فى أقوالهم من عصمة • ولا حاجة برجل الدين ليكون داعية للاندماج – فان حماقة الاندماجية لن تنفذ شيئا – لكى يلاحظ انحلال الكنيسة ، الذى لا يعنى بحال من الأحوال انحلال الدين • وعملية الدينونة هى فى الوقت الحالى ظاهرة لا رجعة فيها ، والاندماجية والتجديد المزعوم لا يستطيعان التصرف مع اللامبالاة على حـد سواء • فنحن نتحرك صوب دين الايمان الوحشى حيث لم يعد ثمة مجال لهيئة الهنوت وطقوس وأخلاقيات •

٣ - ولأيمان الوحش هو أولا وقبل كل شيء موت العقيدة . وكانت الكنيسة بوصفها حامية للعقيدة متسرعة في أغلب الأحيان في الحكم بالكفر أو الايمان . — لقد ذهبت الى أبعد من ذلك الى حد الاعتراف بمصصة شخص واحد في مسألة الايمان ، وذلك في منتصف القرن التاسع عشر وإنهيار السلطات اللاهوتية — السياسية ، والنقد الذاتي للمراتب الكنسية تحت ضغط القاعدة «الكهنوتية» — التي تقل ونقل بالمعنى الدينى ، ولكنها تجاوزت بأن تصبح كذلك بالمعنى السياسى ، كل هذا علامة على انحلال العقيدة ، وعلى ظهور الروح الدينية والشائنة الجديدة للحب والفقر . ويتساءل اللاهوتى : « أى اله ذلك الذى نتحدث عنه ؟ » . أو شئنا أن نستخدم رطانة العصر ، وهى رطانة دالة أبلغ الدلالة فى هذه المناسبة : « ماذا يحدث لهذا الاله الذى نتحدث عنه ؟ لأنه حينئذ تكون كل الاجابات ممكنة . فلتكن الاجابة بعد ذلك ما تكون . ولم يعد المرء يعرف ما يفصل المقدس عن المندس ، ولم تعد العقيدة تحدد أى شيء ، وينبغى أن يصبح الدين هو السياسة . ويصبح الدين بغير العقيدة أمراً ذاتياً فى جوهره ، وكل يصبح شيء مباحاً . ومن المؤكد أن الشيء العجيب ليس هو أن الايمان ذاتى ، بل الطبيعة نفسها ، ولا يملك المرء أن يفعل شيئاً ضد هذا الايمان ، فهو لا يستطيع أن يخلقه ، ولا أن يحطمه . والجزء المدهش هو أن الايمان ذاتى ووحش ، فانه ليس « شخصياً » لأنه يتحرك فى مجال العواطفى و « الجمعى » السياسى ، ولأن الاعتقاد أصبح على الأخص الاعتقاد « مع » لا الاعتقاد شيء ما . والاله متجسد بحيث أن المسألة لم تعد أنه انبثق من جسد ، ولكن أنه يولد فحسب — أو سيولد مرة أخرى — فى الانسانية المقبلة . لقد أرادت الكنيسة أن تكون سفينة خارج الزمان ، وأن تبهر ضد رياح التاريخ ، ولما كانت ضعيفة القدرة على الابحار فانها تجاوزت بالفرق ، ولن يتخيل أحد أن هناك سفينة قوية الا أولئك الذين سيتعلمون التعرف على الحطام ، أعنى دعاة الاندماج . أو طوائف التجديد .

بقم : رولان كايوا

ولد عام ١٩١٨ . تلقى دراسته العليا فى السوربون . حصل على الاجريجه فى الفلسفة عام ١٩٤١ . عمل استاذاً مساعداً فى جامعتى ليل وباريس . ويحمل الآن بجامعة باريس ، السوربون . له عديد من المؤلفات الفلسفية ، كما له دراسات عديدة فى الفلسفة السياسية .

ترجمة : فؤاد كامل

المدير العام للبرنامج الثانى باتحاد الاذاعة والتلفزيون .

بقلم : ولتر جاردنى
ترجمة : على ادهم



فى الثقافات السابقة لعصر كولومبس

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال الثقافات الامريكية قبل كشف كولومبس للعالم الجديد ، ويدور حول رأيين متعارضين : رأى الانعزاليين الذين يقولون بان الثقافات الامريكية قبل كشف كولومبس ثقافات اصيلة نشأت فى البيئة الامريكية دون ان تتأثر بثقافات اخرى ، ورأى الانتشاريين الذى يقولون ان هذه الثقافات تأثرت الى حد ما بالثقافات الآسيوية . ومن الذين يقولون بالرأى الاول الدكتور دالى رئيس جمعية باريسى الانثروبولوجية الذى يقول انه لا يوجد دليل يثبت الصلات بين العالم القديم والعالم الجديد ، وعلينا من اجل ذلك ان نعتبر هذه العلاقات غير موجودة ، وجميع المظاهر تدل على ان ديانات المكسيك وبيرو ليس لها علاقة بديانات شرق آسيا . كما ان من المتأدين بهذا الرأى برنتون ، واول كوبر الذى هو من أشهر علماء الانثروبولوجيا الامريكيين الذى يقول : « لم يستطع حتى الآن متخصص فى علم الآثار التاريخية الامريكية ان يسلم بإمكان مجئ مؤثرات من العالم القديم كان لها اثر ملحوظ فى التقدم السابق لتاريخ ما قبل كولومبس » .

ومن ابرز من يقولون بان الثقافات الامريكية فيما قبل كولومبس

قد تأثرت بالثقافات الآسيوية هايتي جلدون الذي وقف حياته تقريبا بوجه خاص على دراسة أوجه الشبه والقرابة بين خصائص الثقافة الهندية والصور الرمزية والرسوم الدينية في أمريكا الوسطى ، انه يؤكد في بحثه ان هناك صورا ثقافية متنوعة قد نقلت من آسيا لأمريكا الوسطى وكانت عاملا حاسما في تقبل الثقافة اليابانية العظيمة وثقافة الأزتك ، وذلك نتيجة لاحتكاكات حدثت في الالف سنة الاولى قبل الميلاد ، بداتها جماعات متنوعة من شاطئ الصين الجنوبي ، ولم تكن هذه الاحتكاكات وليدة المصادفات وانما كانت نتيجة لحملات منظمة • ومما ينهض دليلا على الاتصال بين حضارات آسيا وحضارات العالم الجديد قبل كولومبس ما وجده الباحثون في منطقة اسميرالد (اكوادور) من عناصر حضارية فنية ترجع الى القرن الثاني قبل الميلاد ليس لها سوابق في الحضارة المحلية تماثل العناصر الحضارية لجنوب شرقي آسيا ، اما من حيث الادلة الفلسفية والدينية فانها يعوزها الوضوح ، ولو ان هايتي جلدون من رايه ان تحليلنا مقارنا بسيطا غير متحيز لديانتى الأزتك والمايان من شأنه ان يكشف الكثير من السمات الموجودة في البوذية القديمة او مؤشرات هندوسية • وتقوم الحجج التى يسوقها معارضو هذا الرأى الفائل بالتأثير الآسيوى على بعد آسيا والصعوبات التى تعترض عبور المحيط الهادى فى قوارب بدائية ، وأكثر من ذلك ان المشابهة تبدو سطحية ، كما انها نتيجة طبيعية لتفكير العقل البشرى • ومن الممكن تفسير الكثير من مظاهر التقدم الثقافى دون العودة الى نظرية الانتشار •

لا مجال الآن للشك فى حدوث احتكاكات ثقافية بين سكان آسيا وأمريكا فى أثناء العهد الحجرى الوسيط أو المتأخر ، وفى مدى عصر معين بين ٢٠٠٠ و ٤٠٠٠ سنة خلت جاءت من آسيا فى موجات متتابعة أول جماعات أقامت فى القارة الامريكية •

والذى لا يزال محفوفاً بالمفوض - « لغز الشعب الهندى » - هو أصل الجبل الثانى « للرجل الأمريكى » موجد الثقافات العالية ، وابتداء من الالف سنة السابقة لميلاد المسيح وصلت بعض قبائل أمريكا الوسطى فى سرعة غير متظرة الى مستوى أسمى من الثقافة ، وأوجدت مميزات طبقية وكهانة ومعتقدات دينية وطبقة من الصناع تقوم بأعمال فنية عظيمة القيمة ومجموعة من المعرفة يغلب عليها الطابع العلمى ، وقد انبعث هذا التقدم من ثقافة أساسية ربما كانت أقل مستوى من الثقافة التى كانت تستمتع بها الاقوام فى أجزاء أخرى من العالم ، وهذا يثير أسئلة عدة •

فهل كانت هذه الحضارات الامريكية العظيمة نتيجة لتجديد مستقل أو كانت متأثرة بقارات أخرى وبوجه خاص قارة آسيا ؟ وفى حالة ترجيح الرأى الاخير ، متى وكيف وإلى أى مدى تمت هذه الاتصالات ؟ وماذا كانت طبيعة هذه الاحتكاكات وإلى أى مدى نجحت الثقافات الآسيوية فى تأثيرها فى التطور الروحى لأمريكا فى العهد السابق لكولومبس ؟

ان الاجابة عن هذه الأسئلة تكون مجموعة من أهم المشكلات الفكرية فى علم الآثار القديمة (ب • ميجرز) و «تثير تحديا مثيرا» (ل • بريكوت) •

ونريد هنا أن نقدم مجموعة من أهم النظريات والادلة التي جاء بها الباحثون ونلقى ضوءا على الموقف الراهن لتلك البحوث ، وسأقصر البحث على شرقى آسيا وبخاصة النواحي الثقافية •

الكشوف الأولى والفروض :

فى القرنين السادس عشر والسابع عشر كان الكتاب قد كونوا رأى القائل بأن سكان أمريكا يرجعون الى أصل آسيوى ، ولم يعنوا الا قليلا بمسألة المؤثرات الثقافية، ومن المحتمل أن ذلك كان سببا فى المعرفة المحدودة للحضارات الشرقية ، وقد كانت أول اثاره لهذا المشكل حوالى منتصف القرن الثامن عشر •

فى سنة ١٧٦١ قدم الفرنسى دى جوينس للطبع ترجمته لكتاب لى ين مؤرخ القرن السابع ، وقد ذكر فيه أنه فى القرن الخامس رحل خمسة من الرهبان البوذيين من كى ين (سمرقند) وكشفوا قطرا اسمه فوسانج على مسافة ٤٠٠٠٠ الى (٢٢٠٠٠ كيلومتر) شرقى الصين ، وبعد أن أطلال دى جوينس بحث ما كتبه لى ين استخلص أن فوسانج هى أمريكا (المكسيك)

وكان هذا الاستنتاج بدء مناقشة اشترك فيها علماء من أقطار مختلفة ظلت أكثر من قرنين دون الانتهاء الى نتائج يجمعون عليها •

وبعض هؤلاء العلماء مثل كلايروت و ج • شليجل وبيشات رجحوا أن فوسانج هى كوريا أو اليابان ، ورأى فريق آخر من العلماء مثل كاترفاج وج • ليلاند وم • جوردون و اى • ب • فننج أن يدعموا رأى دى جوينس بأدلة جديدة ، واتخذ الكسندر فون همبولت طريقا آخر ، وكان أول من قدم دليلا له نصيب أكبر من الطبيعة العلمية ، وذلك باحتكاكه المباشر بتقاليد وموطن الأمريكيين أنفسهم ، وفى كتابه العظيم الاهمية أكد « أوجه شبه تدعو الى الدهشة » بين ديانة أهل أمريكا الوسطى وفنهم وعاداتهم وديانات الهند والمثبت والصين وثقافتها •

ونظرا لما اتصف به كتاب همبولت من غزارة المعرفة ودقة التفاصيل واحكام الوصف كان له تأثير كبير ، ولا تزال معلوماتنا عن الهند فى بداية شأنها ، وتستلزم بعض الملاحظات الخاصة من أجل ذلك تحليلا أعمق •

وقد سار فى هذا الطريق لنوار ولاسن وديشتال

مناقشات ، وأدلة أولى حاسمة وادعاءات مسرفة

فى المؤتمر الدولى الاول الذى عقد فى نانسى سنة ١٨٧٥ لم يكن فى وسع العلماء الأمريكيين الا أن يضعوا فى اعتبارهم هذه الدراسات ، ولكن الذين أثاروا عليها

الاعتراضات وقفوا منها موقفا سلبيا متشككا ، وينعكس هذا الموقف في كلمات الدكتور دالى رئيس جمعية باريس الانثروبولوجية « لم يقدم أحد أية حجة تثبت الصلات بين العالم القديم والعالم الجديد ، وعلمنا من أجل ذلك أن نعتبر هذه العلاقات غير موجودة ، وجميع المظاهر تدل على أن ديانات المكسيك وبيرو ليس لها علاقة بديانات شرق آسيا ، فالأمريكيون ليسوا هنودا ولا صينيين ولا فينيقيين ولا أوروبيين ، وإنما هم أمريكيون » .

وبرغم هذه النتائج السلبية استمرت البحوث ، وبخاصة فى ميادين اللغات والانثولوجيا .

وأول برهان حقيقى على وجود احتكاكات بين الهند وأمريكا قدم فى آخر القرن التاسع عشر ، وظل محتفظا بقيمته إلى اليوم ، فقد وجهت مقالة كتبها إدوارد تايلور الالتفات إلى أوجه الشبه بين لعبة البانوللى فى المكسيك ولعبة الباشيزى فى هندستان .

ففى اللعبتين تستعمل لوحة مربعات صليبية الشكل ، ويواجه كل فريق الفريق الآخر ، ومع كل منهما ست حصوات صغيرة وقطعتان من الحيزران تستعملان مثل النرد ، وعليهما أن يحركاهما فوق كل من المربعات التى تكون الصليب ، ولما كان عدد هذه المربعات ١٠٤ (ضعف ٥٢) فإن هذه اللعبة ترتبط بالنتيجة التى تتم دورتها الرئيسية فى ٥٢ سنة ، ولوحة هذه اللعبة ذات الطابع الحولى والمشبهة بالنظام الكونى معروفة معرفة جيدة فى الهند وجنوب شرقى آسيا ، وفى ذلك الوقت كان رد الفعل عند العلماء المتخصصين فى أمريكا الشمالية سلبيا نحو مشكلة التأثير الآسيوى بوجه خاص ، وقد دعا ذلك برنتون إلى أن يعبر عن هذا الموقف سنة ١٩٠٠ هكذا : « يمكن أن نقول ونحن بمنجاة من الخطأ أنه حتى هذا اليوم لا نعرف لهجة ولا عملا فنيا ولا نظاما ولا أسطورة أو طقسا من الطقوس الدينية ولا نباتا أو حيوانا أو آلة أو سلاحا أو رمزا أيا كان كان مستعملا عند اكتشاف أمريكا يمكن أن يكون قد استورد من آسيا أو من أية قارة من العالم القديم » .

وكلمة « حتى هذا اليوم » ظلت قائمة خمسين سنة ، وشيئا فشيئا أخذ هذا الشك القليل يقبل الإذعان ويسمح بتقديم جديد ، وقد أصبح ذلك لازما وبخاصة بعد ظهور المدرسة التاريخية الثقافية التى تسرعت فى بحث « مناطق التأثير الثقافى » .

وفى المؤتمر الثالث والعشرين الذى عقده علماء التاريخ الأمريكى (نيويورك ١٩٣٠) قبلت فكرة التأثير الذى أحدثته آسيا فى الحضارات السابقة لكشف كولومبس ، واقتصر العلماء المتخصصون فى أمريكا الشمالية أليس هردليكا وولديمار بوجوراس وجوكلسون على بحث آسيا الشمالية ، وبايرهرمان وحده استخلص بعض نتائج فى بيان موجز ولكنه حسن التدعيم بالوثائق من كشف تماثيل آلهة ضخمة مغمضة العينين جالسة فى وضع بوذى وقد بدا عليها السرور الرفيع ، ومع ذلك عبر J. L. كروير - وهو من أشهر علماء الانثروبولوجيا الأمريكيتين - عن الرأى العام حينما كتب فى سنة ١٩٤٨ وهو يعيد النظر فى كتابه القيم « الانثروبولوجى » (صفحة ٣١٠)

ولم يستطع حتى الآن متخصص فى علم الآثار التاريخية الامريكية أن يسلم بإمكان مجيء مؤثرات كبيرة من العالم القديم كان لها أثر ملحوظ فى التقدم السابق لتاريخ ما قبل كولومبس ، والمذاهب المختلفة التى تحاول أن تفسر كيف استمدت الثقافة المكسيكية والثقافة البيروقتية من الصين والهند أو من الاوقيوناسية قدمها متخصصون غير أمريكيين أو متحمسون تحدوهم الرغبة فى ذلك .

ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء «المتحمسين» العالم الاركيولوجى هارولد س . جالدون الذى يوضح كتابه درجة من المبالغة يمكن أن تشجع على قبول نوع من انتشار الثقافة البعيد المدى ، ولكي يفسر تأثير آسيا على أمريكا رجع الى رحلة أسطول الاسكندر الاكبر ، وحينما توفى الفاتح العظيم حوالى سنة ٣٢٣ ق.م فان ربابنة هذا الاسطول الذى تجمع لغزو بلاد العرب قرروا أن يتركوا أرض أسلافهم ويبحروا الى الشرق .

وفى خلال الرحلة التى تلت ذلك ألقى الاسطول مراسيه فى جزر الهند الشرقية وأندونيسيا وميلانيزيا وبولينيزيا حيث حدثت احتكاكات ثقافية وقد وصلت فى النهاية الى شواطئ أمريكا الوسطى والجنوبية ، وقد استقر المسافرون هناك ، وبذلك قدموا الدافع اللازم لنمو أولى الحضارات الامريكية .

وفى ضوء مثل هذه الادعاءات المبالغ فيها يستطيع الانسان أن يحسن فهم ردود الفعل التى أثارها الانزاليون .

مدرسة هاينى جلدريين والدليل المستقى من الفنون

فى المؤتمر الدولى التاسع والعشرين الذى عقده العلماء الامريكيون فى نيويورك سنة ١٩٤٩ حدث انتقال الى مرحلة جديدة فى دراسة التأثير الآسيوى فى أمريكا .

ففى هذه المناسبة نظم العالم الانثولوجى النمساوى روبرت هاينى جلدريين والعالم الاركيولوجى جوردن إيكهولم من أمريكا الشمالية معرضاً من أشياء شتى ورسومات لكى يتبنا إمكان وصول امدادات ثقافية من آسيا الى الثقافات الامريكية عبر المحيط الهائى ، وقد قدم المؤلفان كلاهما فى المعرض أدلة مثيرة أحدثت اهتماماً شائعاً كان يشير الى ميلاد عهد جديد وتقنية حديثه فى دراسة المؤثرات الهندية البوذية فى الثقافات السابقة لمجئ كولومبس ، وكتب اميللوني يقول : « لقد فتح للباحثين فى أمريكا الشمالية باب كان مغلقاً اغلاقاً محكماً حتى ذلك الوقت » .

ولم تكن المسألة مسألة بحث عن حالات منفصلة للمقارنة واستعمال أساليب ذاتية متسرعة ، وانما كانت ايجاد مطابقات بناءة ، أى جمع نمط كامل من ملاحظات مترابطة ، ودراسة طبيعة الأشياء غير النفعية وتحليلها ، تلك الأشياء التى كانت هى التعبير عن الدافع الفنى ، وبذلك أضيف لمحات جمالية لتقوية الدليل الأكثر وضوحاً لتقوية إمكان الوصول الى نتائج أكثر تحديداً .

وهاينى - جلدون الذى توفى سنة ١٩٦٧ - وقف حياته تقريبا بوجه خاص على دراسة أوجه الشبه والقاربة بين خصائص الثقافة الهندية والصور الرمزية والرسوم الدينية فى أمريكا الوسطى ، ولسوء الحظ لم يستطع قط أن يكون من الأشياء العديدة التى وجدها نظرية واحدة ، ولكنه ترك لنا قصولا عدة منشورة فى مجالات مختلفة .

المؤثرات الآسيوية فى الثقافات السابقة لحجى كولومبس

وهذه هى النتائج الواضحة التى يمكن أن نستخلصها من بحثه !

١ - النقل المؤكد من آسيا الى أمريكا الوسطى لصور ثقافية متنوعة ، وقد كان هذا التأثير عاملا حاسما فى تقدم الثقافة المايانية العظيمة وثقافة الأزتك .

٢ - وقد حدثت هذه الاحتكاكات فى الألف سنة الأولى قبل الميلاد ، وقد بدأتها جماعات متنوعة من شاطئى الصين الجنوبي ، وتابع هذا أعضاء ثقافة دونجسان فى أندونيسيا من سنة ٤٠٠ قبل الميلاد فصاعدا ، واستمرت هذه الاحتكاكات فى الألف سنة الأولى بعد الميلاد فى عصرين : من القرن الأول الى القرن السادس ، ومن القرن التاسع الى القرن الثانى عشر حتى انحلال سيطرة أسرة كامر الكامبودية السياسية فى سنة ١٢١٩ .

٣ - ولم تكن هذه الاحتكاكات وليدة المصادفات ، وانما كانت نتيجة لحملات منظمة ، فى القرن الثانى بعد الميلاد كان هناك تجارة بحرية منتظمة بين أوندونيسيا وشبه جزيرة الملايو والهند الصينية ، وكان الجزء الأكبر من هذه التجارة على ما يبدو يمر من ثغور كامبوديا ، ومن ثقافة هذه المنطقة تبدو واضحة المشابهات التى تسترعى الملاحظة .

٤ - وقد خدمت هذه الحملات الأهداف التبشيرية للبوذية ، وقد كانت البوذية نعين على بذل مجهود لاجتذاب الناس اليها . وفى القرن الثالث قبل الميلاد أرسل الملك أسوكا رساليات تبشيرية لا الى سوريا وحدها بل كذلك الى سيلان وبورما وكامبوديا ، وقد فويت هذه الحركة فى أول العهد المسيحى ، ووصلت البوذية الى الصين فى القرن الأول ، وتغلغل فى كوريا فى القرن الرابع ، ودخلت اليابان فى القرن السادس ، ويذكر التاريخ العمل العظيم الذى قام به البوذى الصينى فاهيان الذى أبحر فى سنة ٤٠٠ بعد الميلاد من الهند الى جاوة ، ومن جاوة الى الصين الشمالية على البحر المكشوف فى سفينة تتسع لحمل أكثر من مئتين شخص . وعندنا كذلك البيان السابق ذكره عن الحملات التبشيرية التى قام بها الرهبان الخمسة من سمرقند ووصلوا الى فوسنج فى القرن الخامس ، ولو أن هذا الاسم يلزم أن يشير إلى اليابان لا الى أمريكا .

وبسبب هذه الأهداف الدينية لم تكن التجارة التى نقلت الى أمريكا ، ولم يكن الحديد ولا الحروف الهجائية ، وكانت قد تقدمت فى جنوب آسيا ، وانما كان الذى

نقل هو الأساليب المعمارية والرموز الدينية ، والواقع أن التشابهات التي تسترعى الالتفات تبدو في منطقتي الدين والفن أكثر مما تبدو في التقنية والثقافة المادية .

ولم تكن الحماسة التبشيرية هي الباعث الوحيد وراء هذه الحملات ، ويذكر هابني جلدون البحث عن الذهب وحجر البشم والمعادن النفيسة ، والميل إلى المغامرات والرائغة في الهرب من المجتمع ، وضغوط جو اجتماعي خاص . وهذه هي الدوافع نفسها التي دفعت في القرن الخامس عشر المكتشفين الأوروبيين إلى العالم الجديد .

وقد وصل هيني جلدون إلى هذه النتائج من دراسة سلسلة من خصائص آسيوية جنوبية عادت إلى الظهور صور معينة منها في محيط مكسيكو مايا .

فأولا هناك زهرة اللوطس ، وفي آسيا كما في أمريكا تكون زهرة اللوطس العنصر الزخرفي الرئيسي في الألواح الكبيرة البارزة ، وفي المنطقتين كليهما يكتسب شكل النبات ذلك التوجع التسببية بالاعتراش ، وتكون البراعم والأوراق والأزهار منظمة ومنسقة حسب مفهوم فني واحد له صفة جد بعيدة عن أن تكون طبيعية .

وعلى اللوحة نفسها تظهر صور لأشكال بشرية وهولات بحرية من طرز متماثل .

ويتساءل هيني جلدون متعجبا : « اتباعا لأي قانون معروف من قوانين علم النفس تستطيع الفكرة الغالبة في زهرة اللوطس وساقها أن تستعمل في الهند وفي أمريكا الوسطى بالطريقة نفسها وبخاصة إذا علمنا أكثر من ذلك أن النبات المنسق على هذا النمط الغد ينبعث بطريقة مشابهة من فم هولة البحر الذي لا فك له ؟ »

- وأمثال هذه المشابهات تثبت في المصور الخاصة بالزخرفة والصور الرمزية .
- صور لأشكال بشرية جالسة القرفصاء واستظفرت عليها الآلهة .

— شجرة الجنة ووجه الشيطان على الجزء الأعلى من الجذع (وكلاهما موجود في الفن المايائي الكلاسيكي) .

— والماكارا ، وحش بحري أسطوري من الفن الهندي البوذي له جسم سمكة أو أفعى ، ولا جذع له أو أنياب ، وقد أسك بانسان في فمه .

— آلهة تشبه الثعابين .

— القوقعة خارجة من زهرة ، والرموز البارزة لعضو الذكر في أوكسمال ولينا ، وفي عهد شيشن ايتزا المشابهة لرمز الفن الهندي البوذي ، وقد ظهرت بعض هذه اللوحات المزخرفة في المدينة الدينية أما رافاتي الواقعة على شاطئ الهند الجنوبي الشرقي في القرن الثاني بعد الميلاد ، وفي أثناء استعمار الهند انتشرت في شبه جزيرة ملقا وفي الهند الصينية وأندونيسيا ، ومن هناك انتقلت إلى أمريكا .

والمشابهات الآتية ظاهرة في فن المعمار :

— الاستعمال الزخرفي للأعمدة في الواجهات .

- معارض صور بها صف من الأعمدة فى أحد الجوانب ، ولها فى الجانب الآخر صورة بارزة .

- تماثيل لابلنتس تحمل لوحات حجرية .

- أهرام مدوجة .

- صف من أعمدة صغيرة مزخرفة بالنقائين .

- صور بشرية من التماثيل والصور المايانية البارزة إحدى ركنيتها منحنية انحناء أفقيا والأخرى منحنية انحناء عموديا ، وتمثيل الصور جالسة على عروش فى شكل النمر المخطط له أشباه عدة فى الهند ، كما يمكن أن يقال عن العروش المزخرفة بأوراق اللوتس أو صورة اله يمسك فى يده زهرة لوتس (فى بالنك وغيرها من المواقع المايانية ، كما فى الفن البوذى الهندى) .

وفى إثبات هذه العلاقات جدد هاينى جلدن بعض الإيعاءات السالفة ولكنه سندها بحقائق لها نصيب أوفر من الطبيعة العلمية واستخرج عوامل متنوعة وكون منها كلامتاسكا ، وفسر استنتاجاته الأخيرة هكذا : « مثل هذه العلاقة القريبة التى تشمل أصغر التفاصيل تستبعد إمكان حدوث مشابهات عرضية ، وهذه الثقافات القومية (الأمريكية) لا يمكن أن تكون قد تعرضت للتغيير الجوهري كما حدث فى الواقع بدون الهجرة المستمرة الى حد ما التى قام بها عدد كبير من الأفراد أو الجماعات الصغيرة .

ويمكن أن تقارن هذه العملية بما قد أدى الى تكوين المستعمرات الثقافية الهندية فى جنوب شرقى آسيا . ادخال حضارة أجنبية فى ثقافة قومية أكثر بدائية عن طريق قدوم جماعات قليلة مهاجرة اندمجت بعد ذلك فى السكان المحليين ، وولدت نتيجة لذلك حضارة جديدة ، وهذه الحضارة برغم تجديدها الخالصة وبرغم سماتها الخاصة السابقة تمكننا من أن نتبين الملامح المشتركة بين الاثنين ، والجذور الأجنبية والمحلية التى تستمد منها هذه الثقافة » .

وهناك مؤلفات أخرى فى هذا الاتجاه نفسه تشمل مؤلفات جوردون إيكهولم و م . كوفرايباس وج . نودو . وكل منهم حاول أن يكشف ناحية واحدة أو ناحية أخرى من الموضوعات التى طرقها العالم الفينى مع اضافة تفاصيل جديدة .

وستكتفى بذكر ما قدمه بوجه خاص ج . نودو الذى قام بدراسة مقارنة لأسلوب الاماراتى للأفاديز ومبعد جوجارز فى كيشن ايتزا ، ويلاحظ نودو أن زخرفة الآثار القديمة فى أمريكا الوسطى تمثل مظهرا مألوفاً للمتخصص فى الثقافة الهندية .

وفى أسلوب عصر الآماراتى (من القرن الأول الى القرن الثالث بعد الميلاد) يوجد هولتان من هولات البحر (ماكراس) مفتوحتا الفم ، وهو مستطيل مثل خرطوم القيل فى أحد طرفى الأفريز ، ويبدو أن الماكارسين ينظران الى المركز الذى يوجد فيه رأس الهولة ، ويسمى كيريتيموكا فى الهند وككالا فى جاوة ، والماكاراس تحاط بأوراق الأشجار .

والأفاريذ الأمريكية تمثل هذا النظام نفسه ويستنتج نودو من ذلك أن « تجمع مثل هذه الخصائص التشابهية لا يمكن أن يحدث عرضا ، ويبدو أنه من الطبيعي أن تزخرف الأفاريذ بالأزهار والفاكهة ، ولكن يبدو من المستبعد أن يوضع حول سمكة لها رأس هوله وفيها مثل خرطوم الفيل والسمك خارج منه ، ولذلك هناك احتمال قوى في أن الأفاريذ في معبد جاجارس قد أوحى بصنعها عمل فنى من أعمال الهند الصينية أو أندونيسيا في القرن التاسع أو القرن العاشر » .

والبحث الذى قام به أ . استراداوتى ميجرز مكليفورد يفانز بين سنة ١٩٥٥ وسنة ١٩٦٥ فى فالدنيا وماكاليلا (اكوادور) يمكن ان ينظر اليه فى هذا الضوء ، فقد وجدوا بقايا أدوات خزفية وفخارية ترجع الى الألف الثالثة قبل ميلاد المسيح ، وهى زهريات وأقداح تحمل حفريات من الأصداف والحبل أو الأصابع : وبها خطوط مخفورة والأطراف مجوفة تجويفا خفيفا أو مكثفة الى موجات صغيرة بمساعدة آلة تطبع صوراً مجوفة أو معدبة .

« ولا تستطيع الالفاظ أن تعبر تعبيرا وافيا عن درجة المشابهة بين العصر الفالدياني الاول وعصر الثقافة الجومونية فى اليابان (وهى تبدأ فى الألف الثالثة قبل الميلاد) ، كما يكتب المستكشفون ، والصور الفوتوغرافية وحدها هى التى تظهر المشابهات التى لها دلالاتها . والتشابه ليس فى التقنية وحدها بل فى الآثار المخفورة وصورها البارزة ، وفى حالات كثيرة نجد امثلة للتقنية المزخرفة بحيث يدل هذا التشابه على أنه ناشئ من الحزف نفسه ، وبرغم ذلك توجد فروق تدل على الاقتباس والتطور ، وأوضح ما يكون ذلك فى استعمال بصمات الأصبع » .

ولا يستطيع الانسان الا أن تتملكه الدهشة حينما يطلع على دراسة اللوحات الثلاثين التى تبين بقايا الاركيولوجية للثقافتين اللتين تدور الموازنة بينهما والتى طبعها طبعة فاخرة معهد سميثون ، ومؤلفو هذه الدراسة يرون أن تفسير مثل هذه المشابهات يستلزم أن يقبل الانسان وجود احتكاكات بين اليابان واكوادور .

والزوارق اليابانية (وعندنا دليل اركيولوجى على أن وجودها كان سابقا للألف الثالثة قبل الميلاد) كان يمكن أن يحملها الى الناحية الشرقية أحد التيارات الأعظم قوة فى المحيط الهادى وهو تيار الكيروشيغا ، وفى المسافة بين اليابان وكوادور (٩٢٥٠ ميلا) كان يستلزم عدة أشهر ، ولكن هذا لم يكن مستحيلا على الرجال البدائيين الذين تعودوا أن يعيشوا على صيد السمك .

وعند النزول فى أرض العالم الجديد كان يستطيع الباقون على الحياة أن يتصلوا بالسكان الذين يعيشون فى ظروف مشابهة لظروف حياتهم وأن يمتزجوا بهذا المجتمع الجديد .

وهؤلاء القادمون الجدد أحضروا معهم فن صناعة الخزف ومن المحتمل الى حد كبير ممارسات دينية جديدة تبدو منعكسة فى بعض التماثيل الصغيرة ، وقد تكون آراء جديدة قد قدمت ولكن ليس هناك دليل ملموس على تأثيرها » .

وقد كشف هؤلاء الباحثون أنفسهم فى منطقة اسيرالدز (كوادور) مجموعة

من العناصر ترجع الى القرن الثاني قبل الميلاد وليس لها سابق في الحضارة المحلية ، وهي توضح مشابهاً لطراز في جنوب شرقي آسيا ، ومن أمثلة ذلك بيوت لها واجهات عليها رسوم ولها أسقف مضاعفة أو على شكل سروج منحنية الى أعلى عند أطرافها ، وتماثيل صغيرة في أوضاع بوذية ولكن سيقانها غير متقاطعة ولها قبعات فريجية أو مخروطية وعقود وخواتم ، ومزمار متعدد القصات وعقود لها زخرف مماثل .

وهذه الملاحظات من الواضح أنها تقدم الدليل على أن جماعات أخرى من جنوب شرقي آسيا قد وصلت الى شواطئ اكوادور حوالى آخر الألف سنة الأولى قبل الميلاد .

البحث في الميادين الفلسفية والدينية

البحث السابق ذكره كان معنياً أولاً بميدان الفن ، ومن المؤكد أن هناك صلة مباشرة بين الفن والدين . ولكن أوجه الشبه بين أديان آسيا وأمريكا الوسطى أقل وضوحاً .

هينى جلدن : « لا شك أن تحليلاً مقارناً بسيطاً غير متحيز لديانتى الأزتك والمايان سيكشف الكثير من السمات الموجودة فى البوذية القديمة أو مؤثرات هندوسية أو كليهما ، ولأقدم مثلاً واحداً ، فتصور النار والعقوبات التى تنزل بمرتكبي الخطايا متشابهة لما فى المعتقدات البوذية والهندوسية سواء فى الإيجاز أو فى التفصيل الى حد أن الانسان لا يجد معدى عن أن يفترض وجود علاقة تاريخية » .

ولسوء الحظ أن هينى جلدن لم يتابع هذه الناحية من نواحي البحث ، ومن هؤلاء الذين لم يجتروا على اقتحام هذا الميدان يمكن أن نذكر يول كيرشوف وانجل جاريبي ودنيس لوى وصمويل مارتى .

وقد بدأ العالم الأنثروولوجى كيرشوف من التقاويم التى تعدد الالهة والحيوانات التى تجتمع فى كل يوم من أيام الشهر الموجودة فى آسيا وأمريكا الوسطى .

وفى هذه التسجيلات تجمع الآلهة والحيوانات المنسوبة اليها فى أربعة اقسام حسب ثلاث وظائف أساسية (أو أنماط) ، الآلهة التى تنظم الكون (حفظ النظام الكونى وتجمع معها البقر وانثى الجاموس والتنين الى آخره) ، والآلهة التى ترمز الى قوى الطبيعة (الرياح والماء والنار وترتبط بالآرنب البرى والآرنب البيتى والدبك والثور والأسد ..) ، وآلهة الخصب (المطر والرقص والغناء والتسافد والدواء . ويمثلها رمزي الثعبان والنمر المخطط والفيل والقرد) .

وفى كل هذه القوائم عامل مشترك ، فالآلهة والحيوانات يتبع احدهم الآخر حسب نظام خاص يوضح أنواع الالهة الثلاثة المذكورة : أى على نظام ١ - ٢ - ٣ ، ١ - ٢ - ٣ ، ١ - ٢ - ٣ ، والقوائم الأربع لكل طراز تنوعات على الموضوع الأساسى نفسه . ويلاحظ ح. اميللوني أن « براعة غير متوقعة » كان يلزم أن تكون ضرورية لمثل هذه التشابه فى ابتكارات منفصلة لكى تكون وليدة المصادفة المحضة ، ويستخلص كيرشوف من ذلك : « لما كانت القوائم لها بناء متشابه وتشمل عدداً كبيراً

من التفصيلات المشتركة فإن من غير الممكن تصوّره أن تكون قد نشأت نشأة مستقلة ،
وأوجه الشبه هذه لا يمكن تفسيرها الا في اصطلاحات تاريخ مشترك .

وعند كيرشوف أن هذه المشابهات تكون الدليل الاقوى اقناعا على التأثير
الآسيوى فى أمريكا .

والبحث الخاص الذى أسهم به انجل م . جاريبى يخص ميدانى الدين والفلسفة ،
وقد انتقد الباحث المكسيكى قلة الجدية التى تناول بها الباحثون مسألة الاحتكاكات
الثقافية بين آسيا وأمريكا ، فأوجه الشبه قد وضحت دون عناية باستنباط البرهان ،
وهو يكتب « ان الناس فى أحوال شابهة بطبيعة الحال يستجيبون بطريقة واحدة ، ولهذا
السبب صنعت سلال القش والعربات التى تجر باليد والمزهرجات فى أجزاء مختلفة من
العالم دون أن يكون هناك أية حاجة الى الاحتكاك بين تلك الأجزاء ، ولكن حينما تصل
الى المفاهيم الأكثر دقة واتقاننا عن الكون فإن أى تشابه يطالعنا يستدعى النظر ويستحق
الدراسة » .

وبوجه خاص تبين مفاهيم الزمان والمكان فى الحضارة الهندوسية وحضارة تاهيتال
أوجه شبه تسمح لنا باستخلاص استنتاجات معينة .

ويجد جاريبى فى غضون بحثه « الكثير من النصوص الهندوسية التى يمكن أن
تقارن بالنصوص التقليدية فى التاهيوا » ، ويستخلص من ذلك هذه النتيجة وهى
« أن العلاقة بين مفاهيم النظام الكونى ومفاهيم الزمن تقدم نقاطا للمقارنة » ، ولو أنه
لم يستطع أن يثبت أى اشتقاق مباشر .

ويبحث دنس ونج سنلو فى رسالة خاصة بهذا الموضوع العلاقة بين التنين
الصينى والثعبان المريش فى التاهيا ماياس ، وفى الحضارتين كليهما يعتبر الاثنان
هما الالهين الرئيسيين القديمين ، وهما مرتبطان بطريقة متشابهة بأسطورة الخلق
بأربعة فصول وأربع أجواء ، فقد تعيش فى الجبال وفى السماء وفى الماء ، وقد
يشتمل كل منهما على اله مفرد أو أربعة آلهة أو أكثر .

ويكتشف لو أوجه شبه بين اله الرعد الصينى والشاك عند المايين فى تمثيلهم
الخارجى ووظائفهم الدينية ، وتشمل أوجه الشبه كذلك آلهة أقل شأنًا مثل آلهة
المطر التى تتمثل فى الضفدعة ، وتمتد كذلك الى الشمس والقمر والطقوس الموقوفة
عليهما .

ويستخلص لو من ذلك « أن كل هذه المطابقات تشمل عددا قليلا من عناصر
التشابه الكثيرة بين الهنود والصينيين القدماء التى تصل الى أصغر التفصيلات فى
الرمزية الدينية ، وما يبعث على الدهشة أن تقابل مثل هذا التشابه العجيب فى
المفاهيم ، وسيكون من الخطأ فى الرأى أن نفرض هذا الى محض المصادفة .

ويوحى لو بإمكان الهجرة من الصين الى أمريكا الوسطى أثناء الألف سنة الأولى ،
ويقدم حججا متنوعة لاثبات هذا ، قائمة على معرفة الصينيين المتقدمى بالملاحه .

وفى دراسة حديثة عن الرمز الخاص باليد فى آسيا وأمريكا يلقى س . عارتي
ضوءا باهرا على أوجه شبه أخرى لها طابع دينى وأسطورى .

وهو يذكر الفاجرا أو الصولجان الذى يمثل البرق وشعارات الأسهم المشعة ، وهى خواص ثابتة لفئسكو ولو تيزل كوتل ، ورمز الناقوس أو المبدأ الأنتوى ، وقد يسمى خلافا لذلك « الرحم الأصل » أو العالم المظهري ، وعبادة الجبال المقترنة ينزول المطر وتمثل بالهند فى شخص افالوكيتزفرا « السيد الذى نزل من الأعلى » ، ويعرف فى أمريكا باسم تلالوك ، والتضحية بالأطفال الضعفاء بوجه عام لآلهة المطر ، وقد كانت تمارس آلاف السنين فى الصين ، والعادة المشابهة وهى اخافة الأرواح الشريرة وإبعادها فى أثناء الخسوف بإرسال الصيحات ومختلف الأصوات ، والكلاب الصغيرة المحشوة بالطعام التى تظهر فى الشعائر الجنائزية ، والضحايا لآلهة المطر ، وشجرة الحياة أو المحور الكونى ، وتقديم البخور (السندروس البلورى أو الغويال) والأزهار والطيور فى عبادة كوتيزالكوتل كما فى الشعائر البوذية ، وعبادات عضو التناسل والمسافدة الدينية ، ورمزية اللؤلؤ وحجر اليشم والمحار والقوقعة وقرون المحار ، وموضوع الشالشيوتل أو الأحجار الثمينة والحلزون والأهداب اليونانية والشريط الوردى والوتس والنماذج فى صورة الحيات .

ويستخلص مارتى من ذلك « أنه من الصعب قبول كل هذه الحقائق بوصفها من المصادفات أو المشابهات ، مع علمنا بأنها قائمة على مفاهيم كونية وفلسفية ودينية وأفكار ترجع فى آسيا إلى أعظم العصور القديمة » . وهو يضيف علاوة على ذلك تعليقات مستمدة من ميادين الفن والموسيقى .

الموقف الراهن

من الأمور الشائقة أن نختبر ردود الفعل عند علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الأركيولوجية حينما تواجههم النتائج التى انتهت إليها مدرسة جلدون .

وهى لا تقبل بوجه عام ، ومن أشهر المقاومين لها أ . ل . كروبر وأ . كاسو ، ومارتيز دل ريو ، وه . د . تايلور ، ودفريزر .

والحجج المضادة قائمة على بعد آسيا والصعوبات التى تعترض عبور المحيط الهادى فى قوارب بدائية ، وأكثر من ذلك أن المشابهات تبدو سطحية وليست متجاوبة تجاوبا كافيا مع جميع مشتعلات ثقافة أمريكا الوسطى القديمة ، والخصائص المشتركة تظهر فى الغالب فى المنطقة التى يظن أنها استوردتها قبل أن تظهر فى آسيا . وفى حالات أخرى فإن هناك عدم استمرار عظيم ، مرور فترة من الزمن غير قابلة للتفسير .

وظهور عناصر غير قابلة للتعليل فى أمريكا الوسطى يمكن أن تفسره حقيقة أن العديد من مراحل التقدم لم تكشف بعد ، مع تقديرنا أن أشياء خاصة وأدلة عدة يمكن أن تكون قد اختفت ، وقد يصادف علم الأركيولوجيا النجاح فى كشفها وإعادة بنائها . وبقيابا الأشياء والأعمال الفنية أو النقوش التى تظهر بوضوح تأثير الثقافات الآسيوية غير موجودة ، ولم يعد بعد دليل مباشر على أنه كانت هناك احتكاكات ثقافية .

وأخيرا يبدو أن هذه المشابهات هي النتيجة الطبيعية لتفكير العقل البشري ، فانه حينما يواجه مواقف خاصة مشابهة يعمل بمثل هذه الطريقة ، وقد أرغمت هذه الاعتراضات المتخصصين على أن يكونوا أكثر دقة في أساليب البحث التي يتخذونها وأن يستخلصوا نتائج قابلة للمناقشة والمراجعة .

وقد كف العلماء أنصار فكرة انتشار الثقافة عن العودة الى حججهم السالفة التي سماها امبلونى « دراسات خيالية مضنية » و « العواطف الثقيلة » التي تضعف الثقة بحسن تقدير علماء الآثار الأمريكية ، وقد أصبحوا أكثر موضوعية ويعملون على اتخاذ منهج أكثر دقة ، وهم يسلمون بإمكان وجود المشابهات السيكولوجية ، ويحاولون أن يفهموا الحقائق الأخرى فى هذا المنطلق الجديد ، وهم لا ينكرون قوى الانسان المبتكرة ويعرفون أن الأمريكى عنده هذه القدرة على ابتكار فنون ثقافية لنفسه مثل سكان العالم القديم ، والكثير من مظاهر التقدم الثقافى يمكن تفسيرها دون العودة الى نظرية الانتشار ، ولكن لماذا حدثت تلك الكشوف فى أماكن خاصة ولم تحدث فى أماكن أخرى ؟ ولماذا وكيف بعد مرور مئات وآلاف من السنين دون حدوث تغيرات هامة فى أزمنة ما قبل التاريخ تستطيع جماعات معينة أن تحدث انتقالا غير متوقع يبرزها على مسرح التاريخ والحضارة ، وهذا كله فى أوقات متعاصرة وأجزاء مختلفة من العالم ، هذه هي المشكلة الحقيقية . ويرد على ذلك القائلون بالانعزالية ان هذا يرجع الى التشابه فى القدرة على التكيف فى البيئة المتشابهة ، ولكن الفريق الآخر يرد قائلا ان هذه الأحوال المتشابهة بوجه عام لم تكن سائدة فى أمريكا ، وليس هناك سوى ارتباط محدود بين البيئة والمستوى الثقافى الذى تحقق ، ويبدو أن الأقرب الى المنطق أن نبحث عن الارتباط الثقافى المتبادل .

وحسب قوانين التكيف الثقافى تكون نتيجة احتكاك حضارتين دائما شيئا جديدا ، وقد استمدت أمريكا من آسيا ، ولكنها كانت دائما تحول هذه الامدادات الجديدة والأفكار ، وعلمنا أن لا تعتبر بأية حالة من الأحوال الثقافات السابقة لعهد كولومبس مجرد استمرار للثقافات الآسيوية ، ولا يمكن أن نجد تشابها كاملا أو مطابقة تامة فى أى مكان ، والأسلوب المتبع فى أمريكا يختلف تمام الاختلاف عن الأسلوب المتبع فى آسيا ، وكذلك المعتقدات الدينية .

ومن أجل هذا لا تنكر نظرية الانتشار امكان التطور الذاتى . والمحاكاة ليس معناها « النقل الحرفى » ، فالاضافات الجديدة تظهر دائما ، وعلمنا أن نضع دائما فى البالغا الدافع الخلاق الذى لا ينال له الكلال فى نفس الانسان ، وهو خياله الحر وقدرته على التكيف .

ويلاحظ فى موضوع نقض البرهان الاركيولوجى المطلق أن المعرفة فى العصر الحاضر وبعض البقايا والمخلفات التى كشفت لم يحللا تحليليا وافيا بعد ، وعلاوة على ذلك من المحتمل أن المواد التى عملت فى الحبال (الخشب والجلود والصناعات الفخارية) قد بادت .

وعدم وجود عناصر آسيوية مميزة لا يقدم حجة قاطعة عند نظرية الاحتكاك ، وفى

خلال عملية الانتشار تختار الثقافة المستوعبة وتكيف المواد التي تحتاج إليها ، وتتدخل عوامل كثيرة في تعديل الاختيار ، ويكون هذا الاختيار محدودا في صورة واضحة إذا كان الاحتكاك الثقافي يحدث في مسافات بعيدة أو إذا كان غير متواصل .

وقد كان هناك بعض النجاح في تحديد مجال الملاحه في العصور القديمة ، من استخراج معلومات مكتوبة ودراسة الأطواف التي لا يزال يستعملها الأقوام البدائيون، وحجة استحالة الرحلات البحرية البعيدة أصبحت لا يمكن الأخذ بها .

والبراهين التي يقدمها أنصار مذهب الانتشار التي لخصناها في ايجاز قد ظهرت مقنعة للكثيرين من علماء التاريخ الأمريكي مثل ل. بريكوت و ك. كرلبرج و س. كانالزفراو ، وأو . منجن ، و ب. بوش جيمرا ، ومارزسزوسكي وغيرهم من الذين يميلون الى تأييد نظرية التأثير الآسيوي ، ولو أن ذلك قد اقترن ببيان اختلافات عدة دقيقة .

وحالة بحث هذه المشكلة في الوقت الحاضر تظهر في كتاب « الانسان عبر البحر ، مشكلات الاحتكاكات في العهد السابق لكولومبس » الذي طبع سنة ١٩٧١ ، وهذا الكتاب نتيجة بحوث جماعة من علماء الأركيولوجيا وعلماء الأنثروبولوجيا . والجغرافيين وعلماء علم الحياة من أمريكا الشمالية ، ويحتوى هذا الكتاب على سبعة وعشرين فصلا وأربعة تعليقات ، وقد بحثت المشكلة وحللت من وجهات نظر واسعة حسب المناهج الفكرية التي اتخذها المشاركون في البحث .

والنتائج الرئيسية التي تستخلص من هذه البحوث كما يأتى : النظرية الانتشارية التي تقوم على افتراض قارات قد اختفت رفضت لأنها أصبحت لا تستحق البحث الجدى ، وكون الثقافات العظيمة في أمريكا يمكن أن تكون مستمدة من مؤثرات تاريخية يمكن تحديد تاريخها بدقة فى الماضى الحديث قد أصبح كذلك من النظريات المرفوضة ، فحضارة أمريكا الوسطى لا يمكن أن تكون قد دفعها وحركها وصول سفن الاسكندر أو نزول الفينكج ، ونظرية أن أمريكا يمكن أن تكون المركز الذى انبعثت منه مطابقات كثيرة وجدت كذلك فى قارة آسيا ، ويمكن انها كانت جزءا من حركة ارتحال وهجرة من الشرق للغرب قد رثى أنها فكرة مثيرة للسخرية .

ومن ناحية أخرى أيد الذين اسهموا فى البحث - باستثناء اثنين - فكرة أن عناصر خاصة فى الحضارات الأمريكية كانت نتيجة لا لآى ابتكار أمريكي خالص وانما لمؤثرات آسيوية قد لعبت دورا هاما فى التبادل الثقافى بالقارة الأمريكية ، وقد مال بعضهم الى فكرة الاحتكاكات الطويلة المدى التى أثرت بتقديمها امدادات خاصة فى تقدم الفن وفن العمار والنظم السياسية والاجتماعية والتقنية والدين . وقد وصلت نظم العالم القديم الاقتصادية الى العالم الجديد وأحدثت تغيرات عميقة هناك ، وقاوم آخرون هذه الفكرة المنطوية على تأييد الانتشار الجمعى وقدموا الاعتراضات السابقة ذكرها .

وبوجه عام باستثناء تايلور وهديك فان الواحد والثلاثين عالما الذين اشتركوا فى البحث السابق ذكره أظهروا أنهم يميلون الى الأخذ بنظرية الرحلات عبر المحيط ،

وكثير منهم بنوا قضيتهم على الحجج التي قدمتها مدرسة هاينز جلدن ، ويبدى أريك ك. ريد ملاحظته قائلا : « هذا لا يمكن أن يكون هو الانعكاس الحقيقي للموقف عند علماء الآثار الأمريكية اليوم ، ولكن يمكن أن يقال على الأقل الآن ان هؤلاء الذين يستمسكون بمثل هذه الآراء يستطيعون ان يتحدثوا بحرية ، ومنذ ثلاث وثلاثين سنة حينما أنشئت الجمعية الأركيولوجية الأمريكية كان مثل هذه الأفكار يُعد من الضلالات ولا يمكن بحثها في العلانية ، وعلى نقيض هذا الموقف المبكر يوجد تغير ملحوظ لاتجاه العطف في السنوات الحديثة نحو فكرة الانتشار والاحتكاكات من الخارج باعتبارها أسبابا لظهور ملامح كلية ولامح خاصة هما » .

وهذه الملامح أعييت دراسستها في مجموعة الدراسات التي أعدها جون ل. سورنسون ، وقد قدم قائمة مقارنة تحوى مئة وثمانين خاصية عامة ، وكثير منها له طبيعة دينية وقد سماها « جسم البرهان » ، واستخلص سورنسون « على أساس هذه الوثيقة من الممكن بل ربما كان من الضروري تفسير ميلاد الحضارة الأمريكية الوسطى بأنه كان متوقفا على اتصالات بأوراسيا الى حد يسترعى النظر » . وليس الأمر مجرد تأثيرات جانبية ، بل هو يشمل تعديلات هامة للتقاليد المحلية ، ولو أنه من الواضح أن طريقة الاقتباس كانت مناسبة .

والنتائج النهائية التي وصل اليها الشارحون ، وان كانت في جانب تأييد نظرية الانتشار ، أكثر صلاحية .

« يجب أن يكون من الواضح أن حالة الدراسات الأركيولوجية الأمريكية لاتسمح لنا في الحالة الحاضرة بأن تفزو ميلاد الحضارة في العالم الجديد بأى نوع من التأكيد الى انتشار الثقافة من العالم القديم . ومع ذلك فانه كذلك من غير الممكن اثبات أى اصول مستقلة للحضارات العظيمة في الدنيا الجديدة . فمن ناحية يمكن أن يكون عدم وجود كلى لأشياء مستوردة من العالم القديم حجة قوية ضد نظرية الانتشار ، ومن ناحية أخرى هناك ادلة قوية لرفض نظرية التقدم الذاتى يقدمها ظهور ملامح يغلب عليها الاتقان البالغ مشابهة للامح العالم القديم في أشد المستويات اقترابا من الحالة البدائية في حضارة أمريكا الوسطى » .

وقد سار على هذه الخطوط نفسها المؤتمر الدولى الذى عقد في يوينس ايرس في مايو سنة ١٩٧٢ لبحث « العلاقات الثقافية بين أمريكا قبل قدوم كولبس وآسيا والأوقيانوسية » وقد نظم المؤتمر جمعية العاملين على تقدم الدراسات الآسيوية ومدرسة الدراسات الشرقية مع تعاون المجلس الدولى للفلسفة والدراسات الانسانية لليونسكو .

وكان على رأس المشتركين : بتي ميچرز ، وكليفورد ايفانز ، وكيروس . ه. جوردون وجرازيلا دى لاما ، واسماعيل كيلز ، وجورج اتيانا ، ودك . ا . اباروجراسو ، واورتانادال .

والبحوث التي قدمت في هذا المؤتمر في مجموعها تعطى صورة لحالة البحث الجارى في هذا الميدان ، وقد أكدت النتائج التي وصل اليها الباحثون في مجموعة

البحوث السابقة ، ويضاف الى ذلك أن اللقاء الثاني يمكن أن يمتاز بأنه نقطة التحول الى نواح جديدة من البحث ، والعمل مستمر مع ميل معتدل الى نظرية الانتشار مصحوبا بكل احتياطات تفرضه حالة المعرفة الراضنة على الادعاءات غير المدعمة .

ودراسة أحدث المطبوعات والمؤتمرات تمكننا من أن نختبر حالة البحث في هذا المجال في الوقت الحاضر ، فمشكلة تأثير آسيا في الثقافات السابقة لعهد كوليس لا تزال قائمة ، وموقف المتخصصين المتنوعين في هذه الأيام يختلف اختلافا دقيقا ، والأخذ بنظرية الانتشار أو الميل الى نظرية الانعزال لا يبدو الآن في صورة قاطعة أو في لهجة مطلقة ونستطيع أن نؤكد وجود احتكاكات دون أن تنكر دور الأصالة أو امكان الاقتباس .

ومع ذلك فإن ما يبدو أنه تجديد يمكن أن يكون مستمدا من عناصر أدخلت الى أمريكا في أثناء هجرات متقدمة .

ولا يزال هناك مجال لبحوث كثيرة ، وقد قام البحث الى حد كبير على مشاهدات مستمدة من الفنون ، وفي مجال الفلسفة والدين فإن التعميمات هي القاعدة المتبعة ، مع محاولات قليلة للدراسة التحليلية ، والذي أصبح أكثر وضوحا هو المنهج المتبع ، وكذلك الموضوعات التي قد تثير عملا أبعد مدى .

وسيتوقف نجاح هذه الدراسات على امكان العمل الجماعي الذي يقوم به الخبراء من الميادين المختلفة ، وهم علماء الأركيولوجيا والمؤرخون الدينيون ودارسو تاريخ الهند ، وبهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نتبين المعنى الحقيقي للملاحظات بين ثقافات آسيا القديمة والثقافات الأمريكية .

بقلم : ولتر جاردني

ولد في مانتوا عام ١٩٢٦ . حاصل على دبلوم المعهد الشرقي والانجيل في الدراسات الشرقية والدراسات الخاصة بالكتاب المقدس . مدرس التاريخ الديني المقارن بجامعة بارما ، والجامعة الكاثوليكية بيلان . امثلا بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة سلفا دور (بيونيس أيرس) .

ترجمة : علي أدهم

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم سابقا .

شبهت

General Organization Of the Alexan-
dria Library and the
Bibliotheca Alexandrina.
القصة العلمية
بقلم : روجيه كايوا

العدد وتاريخه

العنوان الأجنبي

العدد : ٨٩

عام ١٩٧٥

Science - Fiction

par

Roger Caillois

العدد : ٨٧

خريف ١٩٧٤

Current problems
of the biosphere

by

Jean Dorst

• المحيط الحيوى ومشكلاته
فى الوقت الحاضر
بقلم : جان دورست

العدد : ٨٧

خريف ١٩٧٤

Indian social concepts
in the latter half
of the 16th century

by

Savitri Chandra

• المفاهيم الاجتماعية
الهندية فى النصف الثانى
من القرن السادس عشر
بقلم : سافترى شاندر

العدد : ٨٧

خريف ١٩٧٤

Negative Utopia
and religion

by

Roland Caillois

• الدين واليوتوبيا السلبية
بقلم : رولان كايوا

العدد : ٨٧

خريف ١٩٧٤

Asiatic influences on
Pre-Columbian cultures

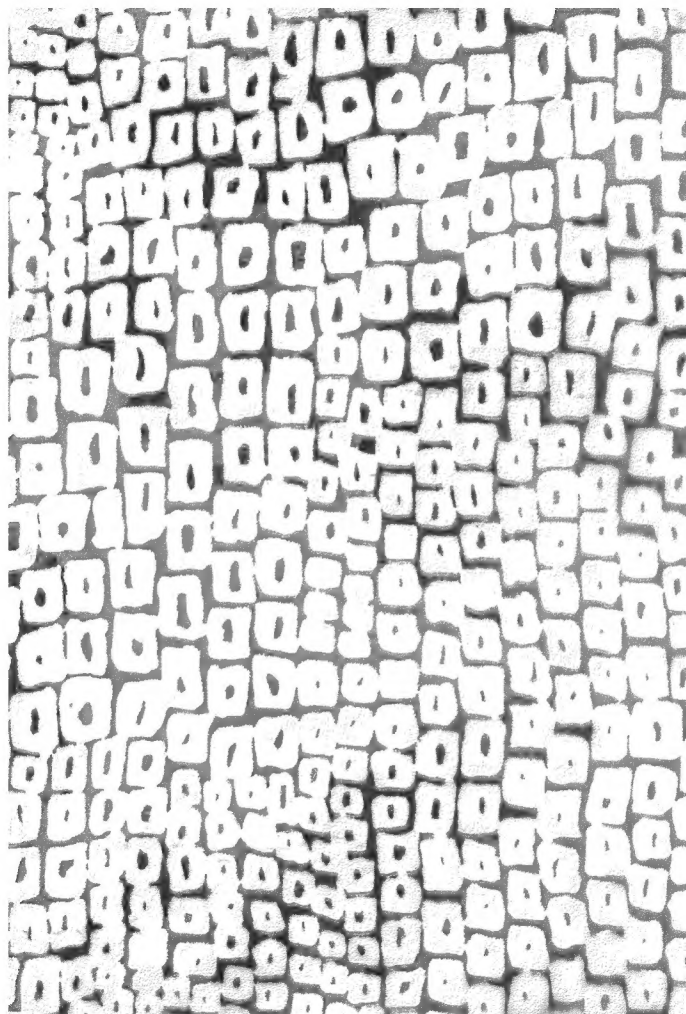
by

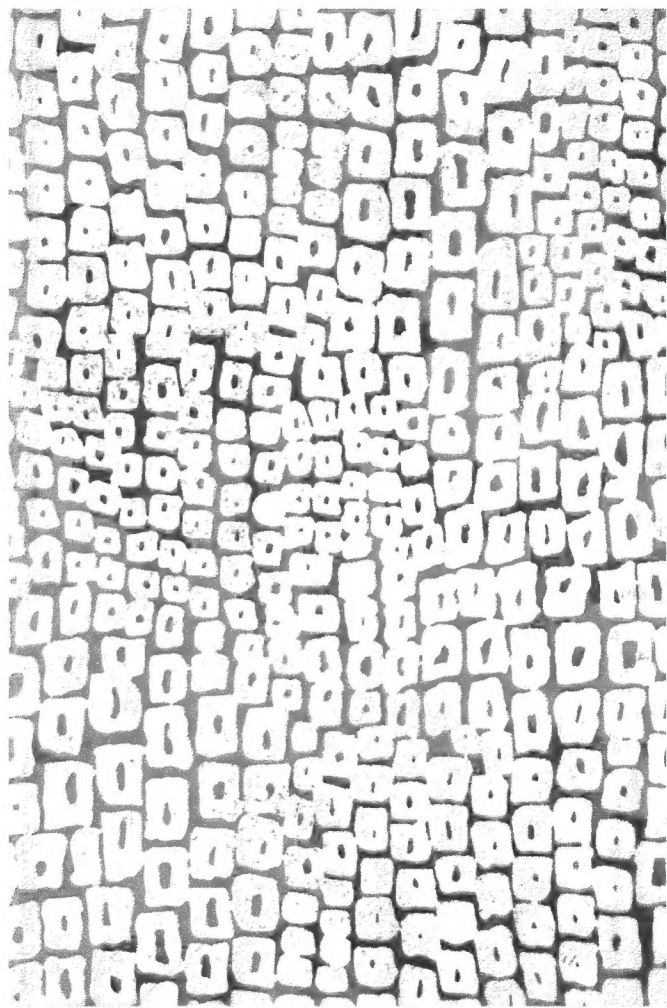
Walter Gardini

• مؤثرات آسيوية فى
الثقافات السابقة لعصر
كولومبس
بقلم : والتر جارديني

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

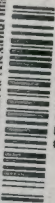
رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٥/٢٨٥







Bibliotheca Alexandrina



0536987